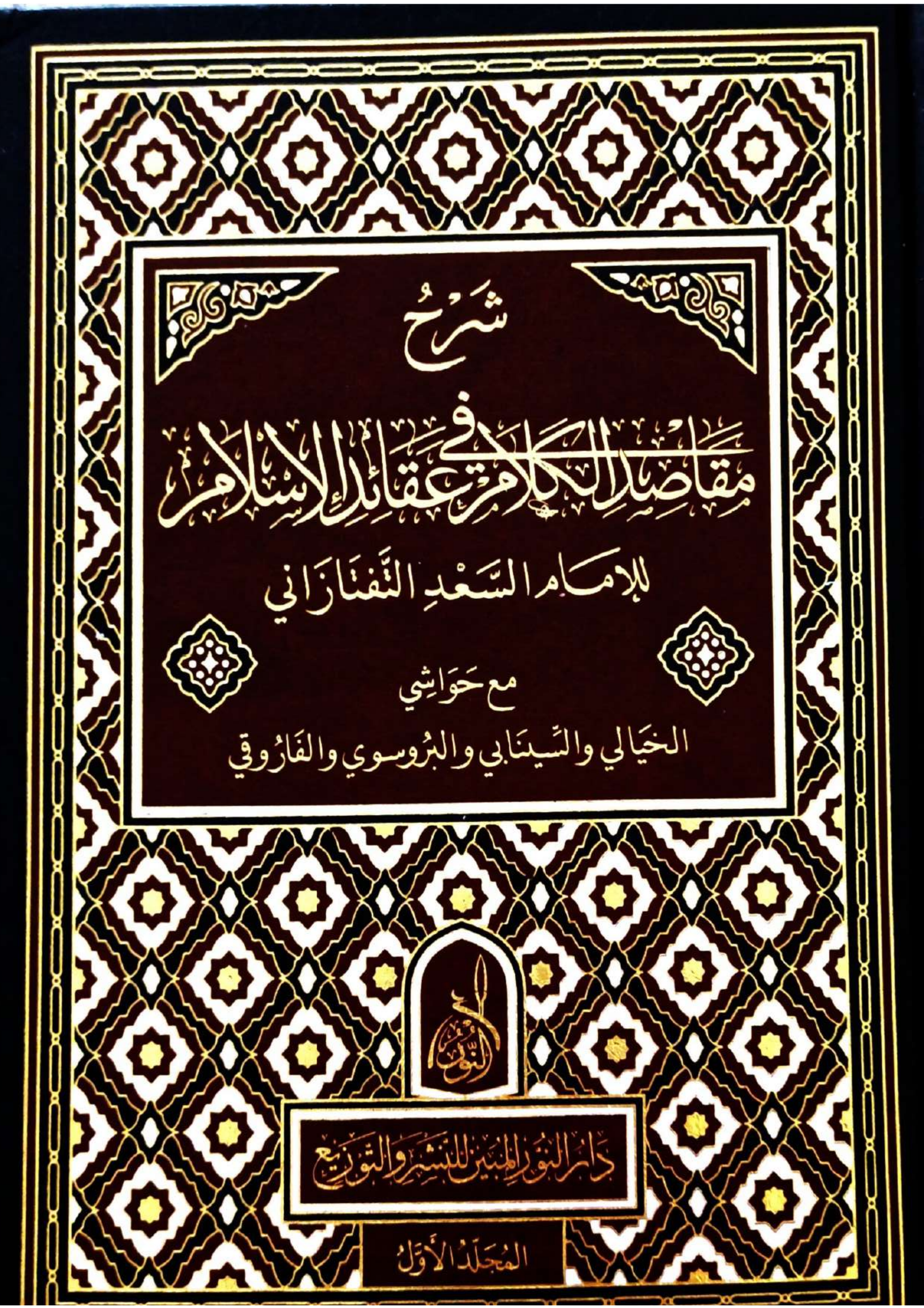

شرح
مقاصد الكلام في عقائد الإسلام
للإمام السعد التفتازاني
مع حواشي
الخيالي والسينابي والبروسوي والفاروقي
النور
دار النور المبين للنشر والتوزيع
المجلد الأول

شرح مقاصد الكلام في عقائد الإسلام للإمام التفتازاني مع الحواشي
تحقيق: عثمان مصطفى البوريني، أيوب خالد، محمد فاروق
الطبعة الأولى: ٢٠٢٣م



وكيلنا : مكتبة زكريا- اسكتلندا- المملكة المتحدة، تلفون : 447555420261+
www.zakariyyabooks.com

شرح
مقاصد الكلام في عقائد الإسلام

للإمام التفتازاني

مع حواشي الخيالي والسينابي والبروسوي والفاروقي

ومنهواتهم

تحقيق

عثمان مصطفى النابلسي

حقق الجزء الأول والثاني وراجع وأشرف على الكتاب والتحقيقات

أيوب عبد الفتاح خالد

حقق الجزء الرابع والخامس والسادس والحواشي

محمد فاروق هاشم

شارك في تحقيق الجزء الثالث



دار النور المبين للنشر والتوزيع

2024

المجلد الأول وفيه المقدمة والمقصد الأول في المبادئ كاملاً



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أودع في القلوب أنوار هدايته، وأقام في العقول براهين شرعته، وأنطقَ ألسنة الخلق بحمده ومنّته، وأجرى أقلام العلماء بِبَيان محجَّته، فهدى الله بهم من مال قلبُه واضطَّرَب عقلُه، وجعلَهم حجةً على الخلق ببيان الحقِّ، فالحمد لله رب العالمين.

وصلَّى الله على مجمَعِ الفوائد، وواسِطةِ العَوائد، وسبيلِ المقاصد، سيدنا محمد ابن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين.

فقد أخذت دار النور المبين على عاتقها نشر كتب الأئمة الأعلام، وبذلت وما زالت -بجهود ذاتية - الوقتَ والمال والجهد في سبيل خروج كنوزِ التُّراث ومراجِعِ العِلم والطَّلَب. ومنها الكتاب الذي بين أيدنا وهو:

شرح مقاصد الكلام في عقائد الإسلام، للإمام سعد الملة والدين مسعود بن عمر التفتازاني، نوّر الله قبره ونفحه بنفحات أنسه وقربه، مع حواشي العلماء الأجلَّاء: الخيالي والسِّينابي والبروسوي والفاروقي رحمهم الله جميعاً.

والمقاصد كتاب دارَ عليه وحَوله كثيرٌ مما أُلِّف في علم الكلام والعقائد عند المُتأخِّرين، لعلوِّ منزلته وعظيمِ فائدته، وتلقَّاه علماءُ الإسلام بالإعجاب والقبول، وخَطُّوا بأقلامهم الحواشي المفيدة والنُّكات الحميدة، طمعاً في تقريب المعلوم وتسهيلِ المفهوم، وتتمةً لعملية التنقيح والتصحيح والسؤال والجواب. وهو ما دعانا

إلى أن نجعل متن المقاصد وشرحه والحواشي عليه في كتاب واحد في ستة أجزاء.

وأوكلنا مهمّة التحقيق في هذا السفر المتين لأخينا الشيخ عُثمان النابلسي لعلمنا أنه فارسُ المِضمار وحائز قصب السبق فيه، فكان على ما رجونا فيه، واجتهد على قدر ما فيه، واستدرك وصحَّحَ ما وجد من هناتٍ وأخطاء في العمل كاملاً، كما نشكر أخانا الفاضل أيوب خالد على ما قدّم من جهد واجتهاد. ولا ننسى أخانا الفاضل محمد هاشم الذي ساهم في الجزء الثالث من المقاصد، وأخانا عبد الرحمن باكير الذي عمل في الصف والمقابلة معنا. فجزاهم الله جميعاً خير الجزاء.

و جاء الكتاب على ورقٍ فاخرٍ صقيل وبتجليدٍ متينٍ جميل ، وبلونين لسهولة تتبع تعليقات المُحشِّين على مواضِع الشرح، وبخطٍ واضح للقارئ، غير مُفرِّط بوضوحه ولا مُفرِطٍ بحَجمه. واللهَ نسأل أن يتقبل من كل ذي جهدٍ في سبيل الدين جهدَه، وأن يجزي الأئمةَ الأعلام عنَّا خيرَ الجزاء ويرفعَ مكانتهم ويعليَ منزلتهم بما قدّموه في سبيل الله وابتغاء رضوانه. وأن يكتب أجرَنا ويجعلنا من جملة خدمهم.

والحمد لله رب العالمين

المدير العام: محمد الشيخ حسين

عمّان - الأردن



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين، وعلى آله وصحبه وحزبه إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الإنسان مجبول على النظر والتفكر، وطبيعته ملازمة للتأمل في نفسه وفيما حوله من الموجودات، ولا يمكنه أن ينفك عن الاعتقادات التي يصل إليها نظره، ويؤدي إليها بحثه، سواء في أمور المعاش أو المعاد.

ولم يزل الإنسان باحثًا في قضايا المبدأ والمعاد، مفكرًا في أصل وجوده ووجود ما حوله من العوالم، وإلى أين سينتهي به المطاف بعد هذه الحياة الدنيا، أهو فناء محض أم انتقال من دار إلى دار، وما هي الغاية الكبرى من وجوده في هذه الحياة، وهل هناك وجودٌ وراء هذا الوجود المادي المحسوس، وهل هناك قانون يجب أن تسلكه البشرية وتتقيد به، أم أن الإنسان خُلق هملًا يفعل ما شاء، تُسيّره أمواج الرغبات والأهواء، وكيف سيصل إلى الحقيقة في القضايا الكبرى، أم أن الجزم بالحقيقة متعذر أصلًا، وما مدى مسؤوليه الإنسان عن أفعاله، وهل هو مسيّر فيها أم مخيّر؟ إلخ تلك الأسئلة التي تغمر الإنسان وتشغل تفكيره.

ولما كان الإنسان قاصرًا عن درك الحقيقة في كثير من الأحيان، تتجاذبه المصالح والرغبات، وتؤثر على نظره التشكيكات والشبهات، وتُحيّره كثرةُ النزاعات

والاختلافات، كان من رحمة الله تعالى بالناس أنْ تفضّل عليهم -بمحض إرادته- بإرسال الرسل عليهم السلام، ليبلّغوهم أمرَ الله تعالى ونهيه، وشرائعه وتكاليفه، ووعده ووعيده، فإذا سهوا نبهوهم، وإذا مال بهم الهوى منعوهم، ولم يتركوهم مع نفوسهم وأهوائهم، وليبينوا لهم ما يحتاجون إليه من أمور المعاش والمعاد، ويكشفوا لهم عن كثير من أحوال المغيَّبات مما لا تدركه حواسهم، ولا تتعلق بتفاصيله عقولهم وأنظارهم، وليرشدوا الناسَ إلى الحق فيما تنازعوا فيه بسبب تفاوت عقولهم وأنظارهم، فما يمكن أن يستقل العقلُ بمعرفته قد يؤكده الرسول ويعاضده، كوجود الله تعالى وعلمه وقدرته، وما لا يستقل العقلُ به قد يدلّه عليه الرسولُ ويرشده، كالعلم بأسماء الله تعالى ورؤيته ولقائه، وما يخالف العقل قد يكون مع التشكّك والحيرة، فيرفع عنه الرسولُ الاحتمالَ ويدفعه.

كما جاء الرُّسُل ليبينوا حال كثير من الأفعال التي تحسن تارة وتقبح أخرى من غير اهتداء العقل إلى مواقعها، وليرشدوا إلى الأخلاق الفاضلة الراجعة إلى الأشخاص، والسياسات الكاملة العائدة إلى الجماعات من المنازل والمدن، مما لا تفي التجربة بإدراكها إلا بعد أدوار وأطوار واقتحامٍ للمشاق والأخطار، وليكمّلوا النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات.

فكان في بعثة الأنبياء -عليهم السلام- إتمامًا للنعمة، وإقامة للحُجة، وتبشيرًا وإنذارًا، وهداية وإعذارًا، ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

❁ ❁ ❁

اهتمام القرآن الكريم بإيراد الحُجج على أصول العقائد ودفع الشُبَه عنها

وقد ختم الله تعالى سلسلة النبوة بسيد الأولين والآخرين، سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، فظهر أحوج ما كان الناس إلى من يهدي إلى الطريق المستقيم، ويدعو إلى الدين القويم، وينظم الأمور، ويضبط حال الجمهور، لكونه زمان فترة من الرسل، وتفرّق للسبل، وانحرافٍ في الملل، واختلال للدول، واشتعال للضلال، واشتغال بالمحال، فالعرب على عبادة الأوثان ووأد البنات، والفرس على تعظيم النيران ووطء الأمهات، والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد، والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر، واليهود على الجحود، والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود، وهكذا سائر الفرق في أودية الضلال، وأخبية الخيال والخبال[1].

ونسخ اللهُ بشريعة سيدنا محمد ﷺ جميعَ الأديان، وأنزل عليه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، فجاءت آياته باهره، وحججه ظاهرة، حيث اشتمل على جميع أنواع البراهين والأدلة في إثبات العقائد ودفع الشبه، فما من برهان ودلالةٍ وتقسيمٍ وتحديدِ شيء من كليات المعلومات العقلية والسمعية، إلا وكتاب الله تعالى قد نطق به، لكن أورده اللهُ تعالى على عادة العرب، دون دقائق

---

(١) شرح المقاصد (٢/ ١٨٩)، بتصرف يسير.

طرق أحكام المتكلمين[١].

وجعل القرآنُ الكريمُ البرهانَ قاعدة للإيمان والإيقان، قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، ومنع تأسيس الإيمان على التقليد والاتباع الأعمى، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۚ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة: ١٠٤]، وعاب على المشركين بناء عقائدهم على الظنون والأوهام، وبيّن أن الظن لا يغني من الحق شيئًا، قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦]، وقد أكّدت آيات القرآن مرارًا وتكرارًا على الفكر واستخدام العقل في التدبّر والنّظر، مثل: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾، ﴿قُلِ انظُرُوا﴾، ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا﴾، ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا﴾، ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾، ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾..إلخ.

ومَن تتبع آيات القرآن الكريم في أصول الدين، وجدها مليئة بالبراهين الساطعة على وجود الخالق تبارك وتعالى، ودلائل علمه وقدرته وإرادته ووحدانية، وتنزيهه وتقديسه، وبراهين النبوة وصحة المعاد. واعتنى الأصوليون بما فيه من الأدلة العقلية والشواهد الأصلية والنظرية، مثل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة، فاستنبطوا منها أدلة على وحدانية الله تعالى ووجوده وبقائه وقدمه وقدرته وعلمه وتنزيهه عما لا يليق به، وسموا هذا العلم «بأصول الدين»[٢].

ومن أعظم القضايا الاعتقادية التي ركز عليها القرآن الكريم: قضية التوحيد، وقضية البعث الجسماني، المعبر عنهما في القرآن الكريم بـ«الإيمان بالله واليوم الآخر».

---

(١) البرهان في علوم القرآن للإمام الزركشي (٢/ ٢٤)، بتصرف يسير.

(٢) الإتقان في علوم القرآن للإمام السيوطي (٤/ ٣١).

أما بخصوص قضية التوحيد: فنجد الأدلة العقلية في إثبات الوحدانية ظاهرة في كثير من الآيات القرآنية، منها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِيَذَّكَّرُوا۟ وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا ﴿٤١﴾ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤١ - ٤٣].

قال الإمام الزركشي: «ومن ذلك الاستدلال على أن صانع العالم واحدٌ بدلالة التمانع المشار إليها في قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾؛ لأنه لو كان للعالم صانعان لكان لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام، ولكان العجز يلحقهما أو أحدهما، وذلك لأنه لو أراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته: فإما أن تنفذ إرادتهما فتتناقض، لاستحالة تجزي الفعل إن فرض الاتفاق، أو لامتناع اجتماع الضدين إن فرض الاختلاف، وإما ألا تنفذ إرادتهما فيؤدي إلى عجزهما، أو لا تنفذ إرادة أحدهما فيؤدي إلى عجزه، والإله لا يكون عاجزًا»[1].

وقد حكى القرآن الكريم مناظرة سيدنا إبراهيم -عليه السلام- مع قومه في التوحيد، يقول الإمام المفسر أبو إسحاق الزجّاج الحنبلي (٢٤١-٣١١هـ) مبينًا الحجة العقلية التي سلكها خليل الله -عليه السلام- في محاجة قومه:

«فلما بلغ إبراهيم المبلغ الذي يجب معه النظر، وتجب به على العبد الحجة، نظر في الأشياءِ التي كان يَعبُدُها قومُه، فلما رأى الكوكب الذي كانوا يعبدونه، قال لهم: ﴿هَٰذَا رَبِّى﴾ أي في زعمكم، كما قال الله جلَّ وعزَّ: ﴿أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾

---

(١) البرهان (٢/ ٢٥).

[القصص: ٦٢] فأضافهم إلى نفسه حكاية لقولهم.

﴿فَلَمَّآ أَفَلَ﴾ أي فلما غاب، يقال: أَفَلَ النجمُ يأفِل ويأفُلُ أُفولًا، إذا غَابَ.

﴿قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ﴾ **أي لا أحب من كانت حالته أن يطلع وَيسير على هيئةٍ يُتبين معها أنه محدَثٌ، منتقل من مكان إلى مكان**، كما يَفْعَلُ سائرُ الأشياءِ التي أجمعتم معي على أنها ليست بآلهة، أي لا أتخِذُ ما هذه حالُه إلهـًا، كما أنكم لا تتخذون كل ما جرى مجرى هذا من سائر الأشياءِ آلِهة..

[...] والذي عندي في هذا القول أنه قال لهم: تقُولونَ هذا رَبي، أي هذا يُدَبرني، لأنه فيما يُرْوَى أنهم كانوا أصحاب نجوم، فاحتج عليهم بأن الذي تزعمون أنه مُدَبِّرٌ **إنما يرى فيه أثر مُدَبَّر لا غير!**».اهـ

يقرر الإمام الزجّاج أن سيدنا إبراهيم -عليه السلام- استدل على بطلان إلهية الشمس والقمر والكواكب بدليل عقلي جلي، وهو الاستدلال بحدوث صفاتها وحركتها من مكان إلى مكان على كونها حادثة لا تصلح للإلهية، أي أنّ التغيّر الذي يطرأ عليها دليلٌ على أنها مُحدَثة مُدَبَّرة، وما كان محدثـًا لا يكون إلهـًا.

ولذا قال الإمام ابن العربي المالكي: «إن الأدلة العقلية وقعت في كتاب الله مختصرة بالفصاحة، مشاراً إليها بالبلاغة، مذكوراً في مساقها الأصول، دون التوابع والمتعلقات من الفروع، فَكَمَّلَ العلماءُ ذلك الاختصار، وَعَبَّروا عن تلك الإشارة بتتمّة البيان، واستوفوا الفروع والمتعلقات بالإيراد [...]

..فقد علمتم أن الله سبحانه قد أوعب القول في حدث العالم، ونبه باختلاف الأعراض عليها في الانتقالات، وكذلك كرر القول في دلالة التوحيد بالتمانع في قوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وهذان الدليلان هما اللذان بسط العلماء ومهدوا بما يتعلق بهما من فصول وتوابع، ثم تكلموا مع المخالفين بمجرد الأدلة العقلية غير هذين ليرى الملحد أنه محجوج بكل طريق».اهـ[١].

أما قضية البعث والمعاد: فإن القرآن الكريم مليء بالحجج والأقيسة العقلية الدالة على صحة البعث الجسماني وإمكانه، وجاءت هذه الحجج على ضروب:

«أحدها: قياس الإعادة على الابتداء، قال تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ﴾.

ثانيها: قياس الإعادة على خلق السماوات والأرض بطريق الأولى، نحو: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١] ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧].

ثالثها: قياس الإعادة على إحياء الأرض بعد موتها بالمطر والنبات، وهو في كل موضع ذكر فيه إنزال المطر غالبًا، نحو: ﴿وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم: ١٩].

رابعها: قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر، وقد ورد أن أُبيّ بن خلف لما جاء بعظام بالية ففتها وذرها في الهواء وقال: يا محمد، من يحي العظام وهي رميم! فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩].

فعلّم سبحانه كيفية الاستدلال برد النشأة الأخرى إلى الأولى والجمع بينهما بعلة الحدوث، ثم زاد في الحجاج بقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا﴾ [يس: ٨٠] ...إلخ»[٢].

---

(١) قانون التأويل (ص٥٠٢-٥٠٣).

(٢) البرهان في علوم القرآن (٢/ ٢٦).

وكما أن القرآن الكريم راعى جانب إثبات العقائد بالبراهين العقلية، وأقام الأدلة القطعية على وجود الصانع تعالى ووحدانية، وقدرته وعلمه وإرادته، وعلى صحة النبوة والمعاد، فكذلك راعى القرآنُ الكريم جانبَ دفعِ الشُّبه والشكوك، وإزالةِ التمويهات والتلبيسات، وكان جانبُ مجادلة الأديان الباطلة أحد الجوانب المحورية في القرآن الكريم، قال الشاه ولي الله الدهلوي:

«ليعلم أن المعاني التي يشتمل عليها القرآن لا تخرج عن خمسة علوم:

١ - **علم الأحكام**: كالواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام، سواء كانت من قسم العبادات أو المعاملات، أو الاجتماع أو السياسة المدنية.

ويرجع تفصيل هذا العلم وشرحه إلى الفقيه.

٢ - **علم الجدل**: وهي المحاجة مع الفرق الأربع الباطلة: اليهود والنصارى والمشركين والمنافقين.

ويرجع في شرح هذا العلم وتعريفه إلى المتكلم.

٣ - **علم التذكير بآلاء الله**: كبيان خلق السماوات والأرض وإلهام العباد ما يحتاجون إليه، وبيان الصفات الإلهية.

٤ - **علم التذكير بأيام الله**: وهو بيان تلك الوقائع والحوادث التي أحدثها الله تعالى إنعاماً على المطيعين ونكالًا للمجرمين (كقصص الأنبياء - عليهم الصلوات والتسليمات - ومواقف شعوبهم وأقوامهم معهم)

٥ - **علم التذكير بالموت وما بعد الموت**: كالحشر والنشر والحساب والميزان، والجنة والنار.

ويرجع تفصيل هذه العلوم وبيانها وذكر الأحاديث والآثار المتعلقة بها إلى

الواعظ والمذكر». اهـ[1].

ثم قال:

«وكان هذا الجدل والاحتجاج على طريقين:

١ - الأول أن تذكر العقيدة الباطلة وينص على شناعتها وفسادها واستنكارها، فحسب.

٢ - الثاني أن تحدد الشبهات التي وقع فيها هؤلاء الفرق، ثم تعرض حلولها وأجوبتها بالأدلة البرهانية أو الخطابية». اهـ[2].

ثم بيّن الشاه ولي الله الدهلوي كيف أبطل القرآنُ الكريم شبهات كل من المشركين واليهود والنصارى والمنافقين، ولنضرب على ذلك مثال المشركين، لأن أكثر الناس الذين بُعث إليهم الرسول ﷺ كانوا كذلك، ولهذا فإن الرد عليهم وإبطال شبهاتهم قد تكرر في القرآن الكريم بأساليب متعددة وفي سور كثيرة، وبتأكيدات بالغة، ولم يتحاش القرآن العظيم ترداد ذلك وتكراره.

ولا يخفى أنّ المشركين وقعوا في خمسة أبواب أصلية من الضلال والانحراف الاعتقادي وهي: **الشرك**؛ كإثبات الإرادة الاستقلالية والعلم الذاتي لغير الله تعالى، **والتشبيه**؛ كالقول إن الملائكة بنات الله تعالى، **والتحريف**؛ كتحرير البحائر والسوائب والحامي والاستقسام بالأزلام، **وجحود الآخرة، واستبعاد رسالة سيد المرسلين** ﷺ[3].

---

(١) الفوز الكبير في أصول التفسير (ص٢٩-٣٠).

(٢) الفوز الكبير (ص٣٣).

(٣) الفوز الكبير (ص٣٥) وما بعدها، بتصرف.

ثم بيّن طريقة القرآن الكريم في إبطال انحرافهم في كل باب من هذه الأبواب، أما إبطال عقائدهم الشركية فقد جاء في القرآن الكريم على النحو الآتي:

أولاً: مطالبتهم بالدليل على ما يزعمون، ونقض تمسكهم بتقليد آبائهم، قال الله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٨ ـ ١٤٩].

ثانياً: إثبات أن لا تساوي بين الرب والعباد، وأن الرب تعالى مختصٌ باستحقاق أقصى غاية التعظيم، بخلاف جميع عباده وجمع مخلوقاته. كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ۖ ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤﴾ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ وَهُمْ عَن دُعَآئِهِمْ غَٰفِلُونَ﴾ [الأحقاف: ٤ ـ ٥].

ثالثًا: بيان إجماع الأنبياء والمرسلين على هذه الحقيقة الكبرى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

رابعـاً: بيان شناعة عبادة الأصنام، وأن الاحجار ساقطة عن مرتبة الكمال الإنساني، فكيف تظل بمرتبة الألوهية، يسجد لها ويتوجه إليها! قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣].

وكان الرد على التشبيه بعدة طرق:

أولاً: بمطالبتهم بالدليل على دعواهم، ونقض تمسكهم بتقليد آبائهم، كما في قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ ﴿١٤٩﴾ أَمْ خَلَقْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ

إِنَٰثًا وَهُمْ شَٰهِدُونَ ﴿١٥٠﴾ أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٥٢﴾ أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ ﴿١٥٣﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿١٥٤﴾ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٥﴾ أَمْ لَكُمْ سُلْطَٰنٌ مُّبِينٌ ﴿١٥٦﴾ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٥٧﴾ وَجَعَلُوا۟ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا ۚ وَلَقَدْ عَلِمَتِ ٱلْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴿١٥٨﴾ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٤٩ ـ ١٥٩].

ثانياً: ببيان ضرورة التجانس بين الوالد والولد، وهو مفقود بالبداهة، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٤].

ثالثاً: بيان شناعة نسبة ما هو مكروه ومذموم لديهم -كما تدل على ذلك مواقفهم- إلى الله تعالى، قال تعالى: ﴿أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ﴾ [الصافات: ١٤٩].

وكان الرد على **التحريف** بإثبات أمرين:

١ - أنه لم يُؤْثر عن أئمة الملة الحنيفية -كسيدنا إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام- ما يقولون من تحريفات، كما في قوله تعالى: ﴿ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الأحقاف: ٤].

٢ - أنه من اختراعات من ليسوا بمعصومين وابتداعاتهم، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٦٨- ١٧٠].

وكان الرد على **استبعاد البعث والحشر والنشر** بوجوه عديدة:

١ - بالقياس على إحياء الأرض بعد موتها، وأمثال ذلك، قال تعالى: ﴿وَمِنْ

ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [فصلت: ٣٩].

٢ - بتنقيح المناط، وهو عبارة -هنا- عن بيان شمول القدرة الإلهية، وإمكان الإعادة بعد البدء بل يسرها وسهولتها، قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ﴿٣﴾ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ ﴾ [القيامة: ٣-٤].

٣ - ببيان موافقة أهل الكتب السماوية كلهم في الإخبار بالقيامة، واعتقادها.

وكان الرد على المنكرين للرسالة والمستبعدين لها بالوجوه التالية:

١ - وقوع الرسالة وتحققها للأنبياء الماضين، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم ﴾ [يوسف: ١٠٩]، وقال تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَسْتَ مُرْسَلًا ۚ قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ [الرعد: ٤٣].

٢ - الرد على استبعاد الرسالة واستغرابها بأنها -هنا- عبارة عن الوحي الإلهي، الذي يتلقاه رجل من البشر باصطفاء الله إياه، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ﴾ [الكهف: ١١٠]، ثم يفسِّر الوحي بما لا يكون من المستحيلات، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴾ [الشورى: ٥١].

٣ - بيان أن عدم ظهور المعجزات التي يقترحونها على الرسول، وعدم موافقة الله تعالى إياهم في تعيين شخص يتوخون رسالته، وعدم إرساله -تعالى شأنه- الملائكة رسلًا بين الناس، وعدم إيحائه إلى كل شخص من الأشخاص، كل ذلك ينبني على المصالح الكلية التي يقصر علمهم عن إدراكها وتعجز عقولهم عن الإحاطة بمراميها[1].

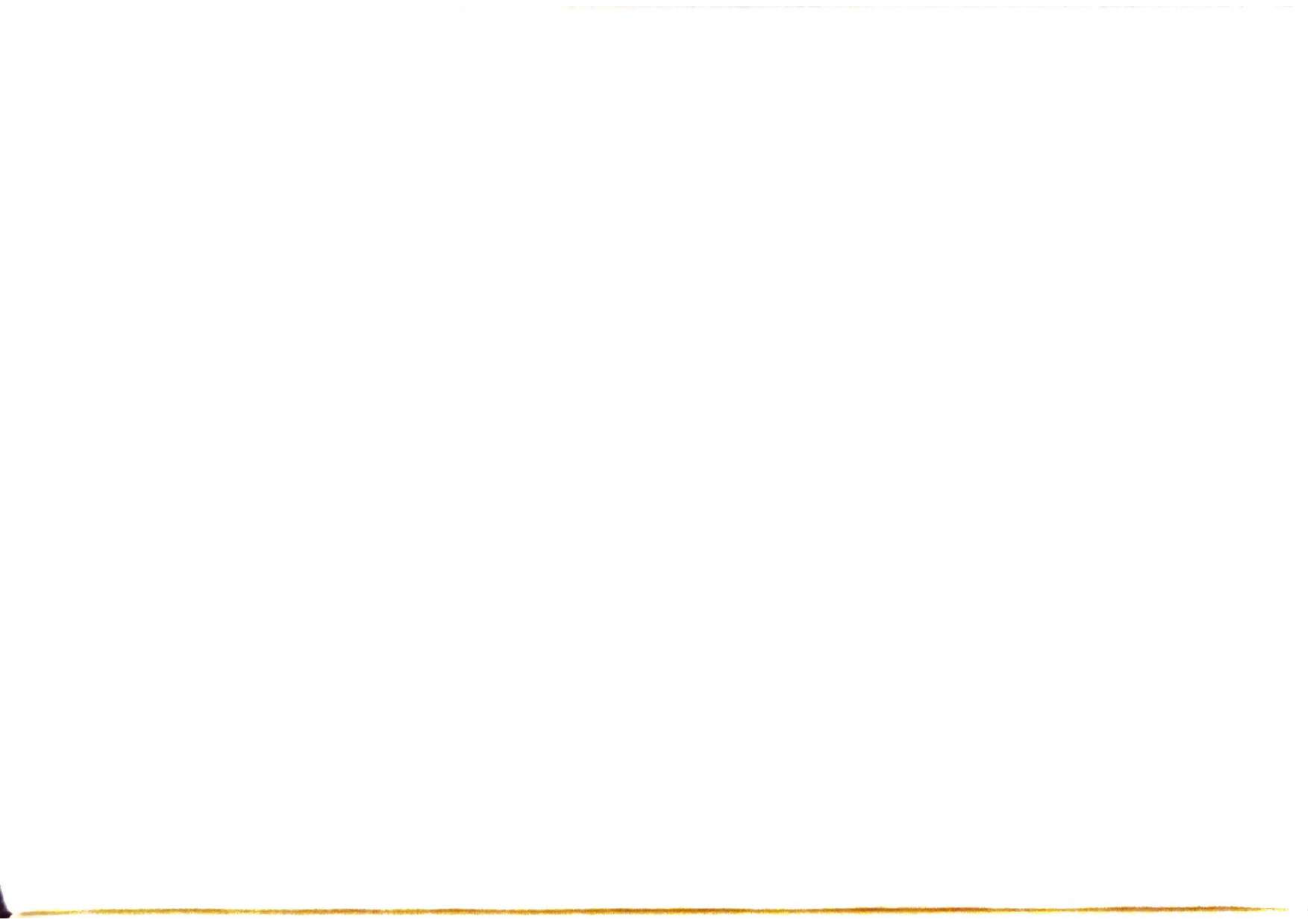
---

(١) انظر العون الكبير شرح الفوز الكبير للعلامة الشيخ سعيد أحمد البالن بوري (ص٤٥-٥٠، ط مكتبة الحجاز ديوبند).

وقد تكفل القرآنُ الكريمُ بإبطال الشبهات التي يثيرها أعداء الإسلام قبل انتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى، كاحتجاج المنافقين بالقَدَر إذ قالوا: ﴿لَّوْ كَانُواْ عِندَنَا مَا مَاتُواْ وَمَا قُتِلُواْ﴾ [آل عمران: ١٥٦]، واحتجاج المشركين بالجبر إذ قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ﴾ [النحل: ٣٥]، وقالوا: ﴿أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطْعَمَهُۥٓ﴾ [يس: ٤٧].

وهكذا نجد القرآن الكريم قد راعى جانبين في موضوع العقائد: أولهما إثبات العقائد الحقة بإقامة الأدلة والبراهين على صحتها، والجانب الثاني: رد الشبهات ودفع الجهالات التي وقع فيها أهل الضلال.





سلوك السلف الصالح طريقة القرآن الكريم في إثبات العقائد بإيراد الحجج ودفع الشُبَه

وقد سار أصحاب النبي ﷺ بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى على هذه الطريقة القرآنية، فلم يكتفوا بإثبات العقائد وإيراد الحجج على صحتها، بل تصدوا أيضًا لدفع الشبهات والرد على التشكيكات، فلما ظهرت السبئية وغالوا في حق سيدنا علي -رضي الله عنه-، كان سيدنا علي أوّل مَن ردّ عليهم وشتت شملهم.

وتُحدثنا كتبُ التفسير كيف تصدى حبرُ الأمة عبد الله بن عباس لبعض الزائغين ممن أراد ضرب القرآن بعضه ببعض، جاء في الدر المنثور:

«وأخرج عبد بن حميد عن أبي الضحى أن نافع بن الأزرق وعطية أتيا ابن عباس فقالا: يا ابن عباس أخبرنا عن قول الله: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ﴾ [المرسلات: ٣٥] وقوله: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾ [الزمر: ٣١] وقوله: ﴿وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٦] وقوله: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٤٢] قال: ويحك يا ابن الأزرق إنه يوم طويل وفيه مواقف تأتي عليهم: ساعة لا ينطقون، ثم يؤذن لهم فيختصمون، ثم يمكثون ما شاء الله يحلفون ويجهدون، فإذا فعلوا ذلك ختم الله على أفواههم ويأمر جوارحهم فتشهد على أعمالهم بما صنعوا، ثم تنطق ألسنتهم فيشهدون على أنفسهم بما صنعوا. قال: ذلك قوله: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾». اهـ[1]

---

(١) الدر المنثور (٨/ ٣٨٧)، ط دار الفكر-بيروت.

وقد بوّب الإمام النسائي في السنن الكبرى: «**ذكر مناظرة عبد الله بن عباس الحرورية واحتجاجه فيما أنكروه على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه**»، وروى بسند صحيح مناظرة ابن عباس للحرورية، وكانوا ستة آلاف، فرجع إلى الحق منهم ألفان[1].

❁ ❁ ❁

---

(١) سنن النسائي الكبرى (ح ٨٥٧٥).

الحاجة إلى تدوين علم أصول الدين المسمى بـ«علم الكلام»

وظهر في القرن الأول عددٌ من أهل الزيغ، الذين أحدثوا أقوالًا واستبدوا باجتهادات مخالفة لما أطبق عليه الصدر الأول من المهاجرين والأنصار والأئمة الأخيار، المعروفين بالدين والعلم المتين، فكان معبد الجهني (ت ٨٠هـ) أول مَن تكلم في البَصرَة بالقَدَر[١]، وجاء غيلان الدمشقي (ت ١٠٦ هـ) وقال بالقدر خيره وشره من العبد، وقال بأنّ الإمامة لا تثبت إلا بإجماع الأمة[٢]، وقال يونس بن عون النميري وعبيد المكتئب وغسان الكوفي بالإرجاء[٣]، وظهر الجعد بن درهم (ت ١٢٤هـ) وكان أول من قال بخلق القرآن[٤]، وأخذ عنه الجهم بن صفوان (ت١٢٨هـ) وقال بالجبر وفناء الجنة والنار، وقال واصل بن عطاء (٨٠-١٣١هـ) بالمنزلة بين المنزلتين، وانتصر عمرو بن عبيد (٨٠-١٤٤هـ) لنفي القَدر وإنكار الصفات[٥].

فتصدى لهم علماء التابعين ومَن بعدهم من أئمة الدين، وأبطلوا حججهم بالأدلة والبراهين.

ومن المسائل التي حصل فيها نزاع كبير في فجر الإسلام مسألة «**خلق القرآن**»،

---

(١) التاريخ الكبير للإمام البخاري (٧/ ٣٣٩، ط دائرة المعارف العثمانية).

(٢) الملل والنحل للإمام الشهرستاني (١/ ١٤٣، ط مؤسسة الحلبي).

(٣) الملل والنحل (١/ ١٤٠-١٤٢).

(٤) تاريخ دمشق للحافظ ابن عساكر (٧٢/ ٩٩، ط دار الفكر).

(٥) الملل والنحل (١/ ٤٦-٥٠).

فقد بدأت شرارتها في الربع الأول من القرن الثاني وبدأت تمتد وتكبر حتى وصلت ذروتها في نصف القرن الثالث.

فمن العقائد المقررة عند أئمة السلف ﷺ أنّ الله تعالى لم يزل موصوفًا بصفات الكمال، ولم تَحْدُث له صفةٌ بعد أن كانت مفقودة معدومة، ولا تفنى كمالاته ولا تزول، وقد عبّر **الإمام أبو جعفر الطحاوي** عن هذا المعنى بألطف تعبير، فقال في «بيان أهل السنة والجماعة»:

«مَا زَالَ بِصِفَاتِهِ قَدِيمًا قَبْلَ خَلْقِهِ، لَمْ يَزْدَدْ بِكَوْنِهِمْ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ قَبْلَهُمْ مِنْ صِفَتِهِ. وَكَمَا كَانَ بِصِفَاتِهِ أَزَلِيًّا، كَذَلِكَ لا يَزَالُ عَلَيْهَا أَبَدِيًّا»[(١)].

وهذا صريح في أنّ الله تعالى قديم بصفاته، فالصفات قديمة بقِدَم الذات، ولم يَحدُث لله تعالى كمالٌ بعد خَلْق المخلوقات، ولم يزدد بحدوث الخلق كمالًا لم يكن موصوفًا به منذ الأزل.

ونجد عددًا من أئمة السلف ينصوّن على نفي الحدوث عن صفات الله تعالى، كالعلم أو الكلام أو الإرادة، كما روى اللالكائي (٢/ ٢٨٤) بإسناد صحيح عن **وكيع بن الجراح** (١٢٩-١٩٧هـ) أنه قال:

«من قال إن القرآن مخلوق فقد زعم أن القرآن محدث، ومن زعم أن القرآن محدث فقد كفر».اهـ

نلاحظ أنّه انتقل من كونه مخلوقًا إلى كونه مُحدَثًا، ثم نص على أن القول بحدوث صفةِ الله تعالى كفر.

وقد بين **الإمام أبو ثور البغدادي** (١٧٠-٢٤٠هـ) بطلان القول بخلق كلام الله

---

(١) التعليقات السنية على متن العقيدة الطحاوية، للشيخ أحمد جابر جبران، ط١.

تعالى، معللًا ذلك بأنّ قائله يزعم حدوث صفةٍ في ذات الله تعالى لم تكن، قال (كما عند اللالكائي ١/ ١٧٢):

«**ومن قال: «كلام الله مخلوق» فقد كفر، وزعم أن الله عز وجل حَدَثَ فيه شيء لم يكن**».اهـ

وهذا يعني أنّهم أنكروا القول بخلق القرآن لما يستلزمه من القول بحدوث كمالاتٍ لله تعالى لم تكن، فليست -على هذا- جميعُ صفات الإلهية موجودةً منذ الأزل، بل حدث بعضها في ذات الله تعالى بعد العدم، وهذا يستلزم أن إلهية الله تعالى وكمالاته المطلقة لم تكن ثم كانت، وهذا كفر.

وقد وضّح هذا المعنى **الإمام عبد العزيز الماجشون** (ت١٦٤هـ)، في عقيدته التي رواها أبو الشيخ بإسناد صحيح في كتاب «العظمة» (١/ ٣٨٩)، قال:

«**ولم يتغير عن حال إلى حال، بزيادة ولا نقصان، لأنه لم يبق من الملك والعظمة شيء إلا وهو فيه، ولن يزيد أبدًا عن شيء كان عليه**».اهـ

وهذا يدل على أنّ التغير الحاصل بحدوث صفةٍ لله تعالى يستلزم لازمًا باطلًا بالاتفاق، وهو انتفاء بعض صفات الملك والعظمة حتى حَدَث ذلك الحادث، وكذلك التغيُّر بزوال صفةٍ من صفاته تعالى يستلزم انتفاءَ كمالٍ من كمالات الملك والعظمة. وهذا اللوازم الفاسدة تنافي اتصاف الله تعالى بجميع صفات الملك والعظمة والإلهية أزلًا وأبدًا، فوجب تنزيه الله تعالى عن «التغير عن حال إلى حال بزيادة أو نقصان».

ويكشف لنا **الإمام الطبري** عن خطورة القول بحدوث شيء في ذات الله تعالى، فيقول في «التبصير في معالم الدين» (ص١٤٧):

«**وأنه لا محدَثٌ إلا مصنوعٌ مخلوق**».اهـ

وهذا تنصيص جليٌّ في تنزيه الله تعالى عن شائبة الحدوث، فإن المحدَث مفتقر إلى الصانع المُحدِث، فكل مُحدَثٍ مصنوعٌ مخلوق.

وذهب الإمام المفسر اللغوي **أبو إسحاق الزجاج** (٢٤١ - ٣١١ هـ) إلى أنّ حلول الحوادث بالحركة والانتقال دليل على الحدوث، فقال في «معاني القرآن وإعرابه» (٢/ ٢٦٦):

«﴿قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]: **أي لا أحب من كانت حالته أن يطلع وَيسِير على هيئةٍ يُتَبين معها أنه محدَثٌ منتقل من مكان إلى مكان**».اهـ

ولذلك نجد بعض أئمة السلف ينفون صراحة كلّ ما يستلزم الحدوث في ذات الله تعالى، قال **الإمام ابن حبان في صحيحه** (الإحسان ٢/ ٤٦٤):

«ذكر الأخبار بأن أسباب هذه الفانية الزائلة **يجري عليها التغير والانتقال في الحال بعد الحال**.

أخبرنا إسحاق بن إبراهيم بن إسماعيل قال: حدثنا هشام بن عمار، قال: حدثنا الوزير بن صبيح، قال: حدثنا يونس بن ميسرة عن أم الدرداء عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ في قوله: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ [الرحمن: ٢٦] قال: من شأنه أن يغفر ذنبًا، ويفرج كربًا، ويرفع قومًا، ويضع آخرين».اهـ

وهذه الترجمة الدقيقة تدل على أنّ التغير والانتقال من حال إلى حال من صفات المخلوقات، لا من صفات الخالق تبارك وتعالى.

ولما جاء إلى حديث النزول نفى ما يستلزم حلول الحوادث من الحركة والانتقال من مكان إلى مكان، **فقال في صحيحه** (٣/ ٢٠١):

«كذلك ينزل بلا آلة، ولا تحرك، ولا انتقال من مكان إلى مكان».اهـ

وقد اعتمد عددٌ من أئمة السلف في تنزيه الله تعالى عن حدوث كمالاته وطروها بعد العدم، على دليل مبني على قسمة عقلية حاصرة، وألزموا به المعتزلة .

ومن أشهر مَن سلك هذا المسلك: الإمام الكناني صاحب الحيدة، والإمام ابن جرير الطبري، والإمام أبي الحسن الأشعري.

أولًا: ما في كتاب «الحيدة» للكناني (٢٤٠هـ):

قال الإمام عبد العزيز الكناني في الحيدة (ص٨٣):

«فقلتُ له: ما صح يلزمك في هذا القول وهو واحدة من ثلاث، لا بد منها:

[١] أن تقول إن الله خلق كلامه في نفسه.

[٢] أو خلقه في غيره.

[٣] أو خلقه قائمًا بذاته».اهـ

شرع الكناني بذكر هذه الأقسام في ردّه على بشر المريسي الذي زعم حدوث كلام الله تعالى، فإما أن يكون الكلام حادثًا قائمًا بذات الله تعالى، وإما أن يكون حادثًا قائمًا بمخلوق من مخلوقات الله تعالى، وإما أن يكون الكلام ذاتًا حادثة قائمة بنفسها كسائر الذوات.

ثم شرع الكناني في إبطال هذه الأقسام، فقال في ردّ القسم الأول:

«فإن قال: إن الله خلق كلامه في نفسه، فهذا مُحال لا يجد السبيل إلى القول به من قياس ولا نظر معقول؛ لأن الله عز وجل لا يكون مكانًا للحوادث، ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصًا فيزيد فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصًا فيزيد فيه شيء إذا خلقه، تعالى الله عن ذلك وجل وتعاظم».اهـ

أقول: إن المتأمل في تعليل الكناني إحالة خلق الكلام في ذات الله تعالى، يجد أنه لا يفرق بين المخلوق والحادث، فإنه قال: «**لأن الله عز وجل لا يكون مكانًا للحوادث**»، وهذا يعني أنّ القائل بحلول الحوادث في ذاته تعالى قائلٌ بخلق القرآن، وقد سبق إنكار السلف لهذا القول.

ولو لم يقصد الكناني ذلك لم تكن قسمته حاصرة، ولا صحّ أن يقيم بها الحجة، لأنّ للمخالف أن يقول حينئذ: أنا أقول إن الله تعالى لا يكون مكانًا للحوادث بمعنى المخلوقات، وقد يكون مكانًا للحوادث غير المخلوقة!

ولا يخفى أنّ هذا تكلّف سمج، بل هو عبارة عن تلاعب بالألفاظ فحسب، لأنّ المعنى الذي أنكره السلف على القائل «بخلق» الكلام في ذات الله تعالى، متحقق بعينه في القول «بحدوث» الكلام في ذات الله تعالى، وهو: «**أن الله عز وجل حدث فيه شيء لم يكن**» كما قال أبو ثور. وبتعبير الطحاوي: «**لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته**»، والذي يدل على بطلان حلول «الحادث» في ذات الله تعالى. أو بعبارة الماجشون: «**ولن يزيد أبدًا عن شيء كان عليه**».

أما القسم الثاني من الأقسام السابقة فقد أبطله الكناني بقوله:

«**وإن قال: خلقه في غيره، فيلزمه في النظر والقياس أن كل كلام خلقه الله في غيره هو كلام الله، لا يقدر أن يفرق بينهما، فيجعل الشعر كلامًا لله تعالى، ويجعل قول الكفر والفحش وكل قول ذمه الله وذم قائله كلامًا لله عز وجل، وهذا محال لا يجد السبيل إليه، ولا إلى القول به، لظهور الشناعة والفضيحة على قائله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرًا**».اهـ

وهكذا ألزم الكنانيُ المريسيَّ بإلزام لا انفكاك له منه، فإنْ كان كلام الله تعالى الذي هو صفته حادثًا في غيره، فليقل المريسي إن كلّ كلام حادث في غير الله تعالى هو صفة لله سبحانه، وهذا اللازم باطل اتفاقًا.

أما كون الكلام ذاتًا قائمة بنفسها لا صفة قائمة بذات المتكلم، فبطلانه ضروري، ولذلك اكتفى الكناني في إبطاله بقوله:

«وإن قال: خلقه قائمًا بنفسه وذاته، وهذا هو المحال الباطل الذي لا يجد إلى القول به سبيلًا في قياس ولا نظر ولا معقول؛ لأنه لا يكون الكلام إلا من متكلم، كما لا تكون الإرادة إلا من مُريد، ولا العلم إلا من عالم، ولا القدرة إلا من قادر، ولا رئي ولا يرى كلام قط قائم بنفسه يتكلم بذاته، وهذا ما لا يعقل ولا يعرف، ولا يثبت في نظر ولا قياس ولا غير ذلك». اهـ

وهذا يعني أنّ بطلان قيام الكلام بنفسه أمر ضروري، فإن الكلام والعلم والإرادة والقدرة صفات تقوم بمتكلم وعالم ومريد وقدير، ولا تقوم بأنفسها، وهذا غني عن الاستدلال[1].

ثانيًا: نص الإمام ابن جرير الطبري (٣١٠هـ):

استدل الإمام الطبري بعين الدليل الذي ذكره الإمام الكناني، لإبطال القول بخلق

---

(١) وقد شكّك بعضهم في هذا النص من كتاب الحيدة، بحجة عدم وجوده في بعض النسخ، ولأنّ صياغته الكلامية ليست مناسبة لذلك الزمان.
أقول: وهذا التشكيك مردود؛ فعدم ثبوت النص في بعض النسخ مع انتفاء أي دليل على الدس، لا يكفي لنفي نسبة النص للكتاب.
وأما صياغته السلسة الواضحة، الخالية عن اصطلاحات المتكلمين ورسومهم، فهي دليل على كونه وليد تلك الحقبة الزمنية. ومن اطلع على السجالات الكلامية في تلك الفترة من خلال كتب الفرق، وجد صياغات كلامية أكثر تعقيدًا وعمقًا، وأجرى على قوانين المتكلمين ورسومهم.
وليس الإمام الكناني وحيدًا في استخدام هذا الدليل، بل نجد الإمام الطبري يعتمد نفس هذا الدليل في تنزيه الله تعالى عن حلول الحوادث كما يظهر في كتابه التبصير.

القرآن، فقال في «التبصير في معالم الدين» (ص٢٠٢-٢٠٣):

«ومن أبى ما قلنا في ذلك قيل له: أخبرنا عن الكلام الذي وصفتَ أن القديم به متكلمٌ مخلوقٌ:

[١] أخلقه إذ كان عنده مخلوقًا في ذاته؟

[٢] أم في غيره؟

[٣] أم قائمٌ بنفسه؟».اهـ

لا يخفى على ناظر أنّ هذه القسمة هي بعينها التي اعتمدها الكناني فيما سبق نقله.

وقول الإمام الطبري: «أخَلَقه -إذ كان عنده مخلوقًا- في ذاته» يهدم قول مَن قال إن الحادث القائم بذات الله تعالى لا يكون مخلوقًا بخلاف الحادث المنفصل عن ذات الله تعالى، حيث أطلق الطبري لفظ «الخلق» على ما يحدث في الذات، ولو كان ذلك فاسدًا لغةً لعَدَل الطبري عن لفظ الخلق إلى لفظ «الحدوث»، كأن يقول مثلًا: «أأحدثه في ذاته، أم خلقه في غيره؟»! وحينئذ يلزم أن تكون حجة قاصرة لأن قسمته ليست حاصرة.

وقد أبطل الإمام الطبري الاحتمال الأول بقوله:

«فإن زعم خلقَه في ذاته، فقد أوجب أن تكون ذاته محلًا للخلق، وذلك عند الجميع كفرٌ».اهـ

ولا يخفاك أن قول الطبري: «فقد أوجب أن تكون ذاته محلًا للخلق» يدل على أنّ ما قام بذات الله تعالى من الحوادث يسمى خلقًا. ولو كان إطلاق «المخلوق» على الحادث القائم بالذات فاسدًا، لما أدرجه الطبري ضمن الأقسام التي يمكن أن تفرض في هذه القسمة، لأنّ الخلق لا يُتصوّر أصلًا في ذات الله تعالى، وبالتالي لا يصحّ أن

يفرض هذا الاحتمال من أساسه. لكنّه سمى ذلك الكلام في ذات الله تعالى «خلقًا»= أي مخلوقًا، وهذا يعني أنّ القائم بذات الله تعالى إن كان حادثًا فهو مخلوق، وإن كان قديمًا فليس بمخلوق.

أقول: ولو أبدلتَ لفظ «الحدوث» بلفظ «الخلق» لتم الدليل وقامت به الحجة.

وفي كلام الطبري تصريح بأنّ جَعْل ذات الله تعالى محلًا للحوادث كفرٌ، حيث قال: «**فقد أوجب أن تكون ذاته محلًا للخلق، وذلك عند الجميع كفرٌ**».

وسبب كونه كفرًا يوضّحه **الإمام الطبري نفسه**، فقد قال في تاريخه (١/ ٢٨):

«**ما لم يخل من الحَدَث لا شك أنه مُحدَث**».اهـ

وهذا يعني أنّ إنكاره القول بحلول «المخلوق» في ذات الله تعالى؛ لأنّه يساوي حلول «الحادث» في ذاته تعالى، وما لم يخلُ من الحَدَث لا شك أنّه محدث. أي أنّ إبطاله لحلول «مخلوق» في ذات الله تعالى إبطالٌ لحلول «الحادث» في ذاته تعالى وتقدّس.

ثم انتقل الإمام الطبري إلى إبطال قسم آخر من هذه الأقسام، وهو كون الكلام ذاتًا قائمة بنفسها، قال:

«**وإن زعم أنه خلقه قائمٌ بنفسه.**

قيل له: أفيجوز أن يخلق لونـًا قائمـًا بنفسه وطعمـًا وذواقـًا؟

فإن قال: لا.

قيل له: فما الفرق بينك وبين من أجاز ما أبيتَ من قيام الألوان والطعوم بأنفسها، وأنكر ما أجزت من قيام الكلام بنفسه؟!

ثم يسأل الفرق بين ذلك، ولا فرق».اهـ

نرى أنّ الإمام الطبري يلزم خصمه بالتفريق بين الكلام وبين الألوان، فكما أنّ الألوان لا تقوم بأنفسها بالضرورة، فكذلك الكلام.

وقد ذكر عين هذا الإلزام بصيغة أخرى فقال (ص٢٠١):

«لأنه لا يقوم بذاته، وأنه صفةٌ، والصفات لا تقوم بأنفسها وإنما تقوم بالموصوف بها، كالألوان والطعوم والأراييح والشم، لا يقوم شيءٌ من ذلك بذاته ونفسه، وإنما يقوم بالموصوف به، فكذلك الكلام صفةٌ من الصفات لا تقوم إلا بالموصوف بها».اهـ

وإذا كان الكلام صفة غير حادثة في ذات الباري تعالى، بقي احتمال آخر وهو كونه صفة لله تعالى حادثة في شيء من المخلوقات. وقد كرّ الإمام الطبري على هذا القسم بالإبطال، فقال (ص٢٠١):

«وإذ كان ذلك كذلك صح أنه غير جائزٍ أن يكون صفةً للمخلوق والموصوف بها الخالق؛ لأنه لو جاز أن يكون صفةً لمخلوقٍ والموصوف بها الخالق، جاز أن يكون كل صفةٍ لمخلوقٍ فالموصوف بها الخالق، فيكون إذ كان المخلوق موصوفًا بالألوان والطعوم والأراييح والشم والحركة والسكون، أن يكون الموصوف بالألوان وسائر الصفات التي ذكرنا الخالق دون المخلوق، في اجتماع جميع الموحدين من أهل القبلة وغيرهم على فساد هذا القول، ما يوضح فساد القول بأن يكون الكلام الذي هو موصوفٌ به رب العزة كلامًا لغيره».اهـ

ثم أعاد هذا الدليل في الصفحة التي تليها.

وهذا استدلال جلي في إبطال هذا الاحتمال، إذ المتكلمُ هو مَن قام به الكلام لا من أوجده في محل آخر، كما أنّ موجِد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركًا، وموجِد

اللون في محل آخر لا يسمى متلونًا.

وإذا بطل كون الكلام ذاتًا قائمة بنفسها، وبطل كونه حادثًا مخلوقًا في ذات الله تعالى أو في ذات أخرى، تعين كونه صفة قديمة قائمة بذاته تبارك وتعالى، لذلك ختم الإمام الطبري هذا الاستدلال بقوله:

«وفي فساد هذه المعاني التي وصفنا الدلالة الواضحة، إذ كان لا وجه لخلق الأشياء إلا بعض هذه الوجوه، صح أن كلام الله صفةٌ له، غير خالق ولا مخلوق، وأن معاني الخلق عنه منفيةٌ».اهـ

ولا يصح لقائل أن يزعم أنّ كلام الطبري لا يستلزم نفي حلول الحوادث في ذات الله تعالى، لأنّ القول بحدوث الكلام في ذاته سبحانه ينافي استدلال الإمام الطبري من أساسه.

ثالثًا: نص الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ):

استدل الإمام الأشعري في كتابه «اللمع» بنفس الدليل السابق، فقال في «اللمع» (ص٤٣):

«ودليل آخر على أن الله تعالى لم يزل متكلمًا: أن الكلام لا يخلو أن يكون قديمًا أو حديثًا.

فإن كان مُحدَثًا: لم يخل أن يحدثه:

[١] في نفسه.

[٢] أو قائمًا بنفسه.

[٣] أو في غيره».اهـ

وهذه عين القسمة السابقة الواردة في كلام الكناني والطبري، مع ملاحظة أنّ الإمام الأشعري استعمل لفظ «الحدوث» بدل «الخلق» الوارد في كلام الكناني والطبري، والمعنى واحد عندهم جميعًا. كما أنّ المعتزلة الذين ردّ عليهم الكناني والطبري والأشعري لا يفرقون بينهما، ولهذا قال الإمام الأشعري في «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٣٩٥):

«**واتفق أهل الإثبات على أن معنى مخلوق معنى محدث، ومعنى محدث معنى مخلوق**».اهـ

فمن نزّه الله تعالى عن حلول «الخلق» في ذاته فقد نزهه -سبحانه- عن حلول الحوادث.

ثم شرع الإمام الأشعري بتفنيد الأقسام الثلاثة واحدًا تلو الآخر، فقال:

«**فيستحيل أن يحدثه في نفسه؛ لأنه ليس بمحل للحوادث**».اهـ

هكذا بيّن الإمام الأشعري بطلان هذا الاحتمال؛ لأنّ كون الله تعالى محلًا للخلق والحوادث متفق على بطلانه بين أهل السنة والمعتزلة.

ثم انتقل إلى إبطال القسم الثاني فقال:

«**ويستحيل أن يحدثه قائمًا بنفسه: لأنه صفة، والصفة لا تقوم بنفسها**».اهـ

فإذا كان الكلام صفة لا عينًا قائمة بنفسها، وجب أن يقوم بذاتٍ تتصف به.

وأبطل الاحتمال الثالث بقوله:

«**ويستحيل أن يُحدثه في غيره؛ لأن لو أحدثه في غيره لوجب أن نشق لذلك الجسم الذي فيه الكلام من أخص أوصاف الكلام اللازمة له لنفسه اسمًا، وللجملة**

التي المحل منها اسمًا. فإن كان أخص أوصاف الكلام أنه كلام، وجب أن يكون ذلك الجسم متكلمًا، وإن كان أخص أوصافه أنه أمر وجب أن يكون ذلك الجسم آمرًا؛ وكذلك إن كان أخص أوصافه أنه نهي وجب أن يكون ذلك الجسم ناهيًا. فلما استحال أن يتكلم بكلام الله غيره، ويأمر بأمره غيره وينهى بنهيه غيره، استحال أن يُحدث كلامًا في غيره فيكون به متكلمًا».اهـ

وببطلان هذه الأقسام الثلاثة يُبطل كون الكلام «حادثًا»، أو قل إن شئت: «مخلوقًا».

ثم قال الإمام الأشعري بعد ذلك:

«وإذا فسدت الوجوه التي لا يخلو الكلام منها لو كان محدَثًا صح أنه قديم، وأن الله تعالى لم يزل به متكلمًا».اهـ

وبهذا يظهر أنّ الاستدلال بهذا الدليل معروف عند أئمة السلف، مستعمل في الرد على المخالفين القائلين بخلق القرآن، وهو مبني على استحالة حلول الحوادث في ذات الله تبارك وتعالى، وبطلان القول بأنّ شيئًا من كمالات الإلهية لم تكن ثم كانت، كما قال الإمام الماجشون (ت١٦٤هـ):

«ولم يتغير عن حال إلى حال، بزيادة ولا نقصان، لأنه لم يبق من الملك والعظمة شيء إلا وهو فيه، ولن يزيد أبدًا عن شيء كان عليه».اهـ

وكلما تقدّم الزمان وتوسعت رقعة الإسلام، دخل في الإسلام أقوامٌ من أديان مختلفة وعقائد متباينة، وكثرت الاستشكالات والواقعات، وظهرت الشبهات والتشكيكات، فاشتدت الحاجة إلى تدوين العقائد الإسلامية وإثباتها بإيراد الحجج ودفع الشُّبَه، فنشأ علم أصول الدين المسمى بـ«علم الكلام».

يقول الإمام التفتازاني في مقدمة «شرح المقاصد»:

«إلى أنْ ظهرَ اختلافُ الآراء، والميلُ إلى البدعِ والأهواء، وكثُرت الفتاوى والواقعات، ومسَّتِ الحاجةُ فيها إلى زيادةِ نظرٍ والتفات، فأخذَ أربابُ النظرِ والاستدلالِ في استنباطِ الأحكامِ، وبذلوا جهدَهم في تحقيقِ عقائدِ الإسلام، وأقبلوا على تمهيدِ أصولِها وقوانينِها، وتلخيصِ حُججِها وبراهينِها، وتدوينِ المسائلِ بأدلَّتِها، والشُّبَهِ بأجوبتِها، وسمَّوا العلمَ بها فِقهاً، وخصُّوا الاعتقاديَّاتِ باسمِ: «الفقهِ الأكبر»، والأكثرون خصُّوا العمليَّاتِ باسمِ: «الفقه»، والاعتقاديَّات بـ: «علمِ التوحيدِ والصفاتِ»، تسميةً بأشهرِ أجزائِه وأشرفِها، وبـ: «علمِ الكلامِ»؛ لأنَّ مباحثَه كانت مصدَّرةً بقولِهم: الكلامُ في كذا وكذا، ولأنَّ أشهرَ الاختلافاتِ فيه كانت مسألةُ كلامِ اللهِ تعالى أنَّه قديمٌ أو حادثٌ؛ ولأنَّه يُورثُ قدرةً على الكلامِ في تحقيقِ الشرعياتِ كالمنطقِ في الفلسفيَّات، ولأنَّه كَثُرَ فيه مِن الكلامِ مع المخالِفينَ والردِّ عليهم ما لم يكثُرْ في غيرِه، ولأنَّه لقوةِ أدلَّتِه صار كأنَّه هو الكلامُ دون ما عداه، كما يُقال للأقوى مِن الكلامَين: هذا هو الكلام». اهـ

ويفهم من هذا أن علم الكلام تميز بأمرين مهمين:

الأول: أنه تكفل بجانبي إثبات العقائد الدينية، وهما إيراد الحجج ودفع الشبه، أي أن علم الكلام له وظيفة أساسية وهي إثبات العقائد بالدلائل، ووظيفة ثانية دفاعية وهي دفع الشبه عن تلك العقائد.

والثاني: أنه جار على قانون الإسلام، بخلاف الفلسفة.

ولذلك عرّف الإمام شمس الدين السمرقندي علم الكلام بقوله: **«علمٌ يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأسمائه، وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد، على**

قانون الإسلام»[١].

وقال الإمام العضد: **«والكلام علمٌ يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»**[٢].

وعرّفه الإمام السعد بأنه: **«العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية»**[٣].

ومن خلال هذه التعريفات يتبين أن علم «أصول الدين» قد حاز جهات شرف العلم، فموضوعه أعلى الموضوعات وهو المعلوم، ومعلوماته أشرف المعلومات وهي ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وغايته أشرف الغايات وهي تحليةُ الإيمان بالإيقان، وفائدته أعظم الفوائد وهي الفوزُ بنظامِ المعاش وبنجاةِ المَعاد، وأدلته أقوى الأدلة وهي اليقينيات التي تَطابق عليها العقل والنقل.

وإذا كان إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه من وظائف المتكلم، فعلى المتكلم أن يتصدى لتصوير العقائد الحقة في نفس الأمر وتوضيحها وتجليتها، وعليه أن يقوم بتصوير العقائد التي يُزعم أنها حق وإن لم تكن حقًا في نفس الأمر، حتى يتسنى له الكلام عليها إثباتًا أو نفيًا، ولهذا اهتم المتكلمون بتحرير مقالات الفِرَق والمذاهب وأطنبوا في ذلك، كما صنّف الإمام الأشعري «مقالات الإسلاميين»، ودوّن الإمام الغزالي كتابه الشهير: «مقاصد الفلاسفة»، وألّف الإمام الرازي: «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» وغيره، وليس هذا خروجًا عن وظيفتهم بل هو جزء أساسي من وظائف علم الكلام، فإن الاشتغال بإيراد الحجج على العقائد ودفع الشبه عنها يتطلب أمرين أساسيين:

---

(١) الصحائف الإلهية (ص٦).

(٢) شرح المواقف (١/ ٣٥).

(٣) شرح المقاصد (١/ ٥).

أولهما: بيان هذه العقائد وتصويرها تصويرًا دقيقًا، حتى يتسنى الكلام عليها قبولًا وردًا.

وقد يأخذُ جانب تصوير العقائد وتوضيحها قسطًا أكبر من الكلام عليها قبولًا وردًا في بعض الأحيان، لأنّ محل النزاع إذا تحرّر بدقة تيسر الكلام عليه بطريقة مباشرة واضحة، ولذلك قيل إن الإمام الرازي يورد الشُّبَه نقدًا ويحلها نسيئة! وفي هذا تغافلٌ عن مقاصد المتكلمين من الإطناب في تصوير المسائل وتقريرها على مراد قائليها، وما فيه من تحرير أوجه الاستدلال بدقة، مما يجعل عملية نقدها وإبطالها أيسر، لا سيما إذا بُحثت أصولها الكبرى في مباحث أخرى وقامت على بطلانها البراهين والحجج القطعية.

الثاني: وضع القواعد الكلية التي يُبنى عليها إثبات العقائد.



بين الفلسفة وعلم الكلام

وقد بدأت حركة الترجمة للفلسفة اليونانية في القرن الثاني وأوائل القرن الثالث، وكان للكندي (١٨٥-٢٥٢هـ) قصب السبق في الاطلاع الواسع على الحكمة اليونانية، وجاء دور حنين بن إسحاق العبادي (١٩٤-٢٦٤هـ) الذي تصدّر ميدان الترجمة عن اليونانية في الطب والمنطق والطبيعي والإلهي وغيرها، وألف عدة كتب في بعض العلوم الفلسفية.

ثم أخذت الفلسفة بالاستقرار في عهد الفارابي (٢٥٧-٣٣٩هـ)، الذي تبنى نظرية الفيض وما يتبعها من القول بقدم العالم، ومزج بين الأرسطية والأفلوطينية المحدثة، وتبنى قولهم في أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وقال بالعقول العشرة وقدم المادة والصورة وأزلية الحركة..إلخ، وخاض في مباحث النفس والعقل، وصنف في المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات.

وقد بلغت المدرسة المشائية مبلغ النضج على يد ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ)، صاحب الموسوعة الفلسفية الشهيرة: «الشفاء»، الذي قال بالفيض وقدم العالم ونظرية العقول وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وأن الله تعالى عقل وعاقل ومعقول، وأنه سبحانه لا يعلم الجزئيات بما هي مقارنة لمادة وعوارض ووقت وتشخص، وإنما يعقلها على نحو كلي عقلي ذاتي متعال عن التغير، وفسر إرادة الله تعالى بمعنى أن الله تعالى عالم بما يكون عنه وراض به، فعلمه هو إرادته، وأثبت في بعض المواضع المعاد الجسماني، لكنه خصص رسالة «الأضحوية» لإثبات «التحقيق» في مسألة المعاد! وهو أن المعاد الأخروي روحانيٌّ لا جسماني، وقرر أن ما ورد على لسان الأنبياء من المعاد

الجسماني فقد ورد لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربًا ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل[(١)].

ومع انتشار الفلسفة وذيوعها في البيئة الإسلامية، بما تحتوية من عقائد مخالفة للقطعيات الشرعية، بدأت ردود المتكلمين على الفلاسفة تنمو وتزداد، حتى جاءت النوبة إلى الإمام أبي حامد الغزالي (٤٥٠- ٥٠٥ هـ) فصنف «مقاصد الفلاسفة» في تجليه أهم معاقد الفلسفة السينوية، ثم كتب «تهافت الفلاسفة» في نقضها، وضمن عددًا من كتبه ردودًا على الفلاسفة في مختلف المسائل، لكنه لم يتوسع في مباحث النظر والأمورالعامة والطبيعيات كما توسع الفلاسفة أنفسهم، إلا أنه فتح بابًا واسعًا لنقد الفلسفة أثّرت فيمن بعده من المتكلمين.

ثم جاء دور الإمام فخر الدين الرازي (٥٤٤- ٦٠٦هـ) الذي أقام مواجهة عريضة مع الفلاسفة في جميع العلوم الحكمية، وصنّف كتبًا نقد فيها آراء الفلاسفة في شتى الأبواب، وتتبع كتب ابن سينا ونقدها نقدًا تفصيليًا، وأدخل في كتب الكلام كثيرًا من مباحث العلم والنظر والطبيعيات.

ومن هنا يتبين السبب في إدخال المتكلمين كثيرًا من مباحث الطبيعيات في علم الكلام، فإن علم أصول الدين هو رأس العلوم الشرعية وأساسها، ومنه تستمد العلوم الشرعية وإليه تستند، ولا يصح أن يكون مفتقرًا إلى علم أدنى لا سيما إذا كان علمًا غير شرعي كالفلسفة، لنفاذ حكمه في العلوم بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء منها، فكان من اللازم إدخالُ كثير من مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض في علم الكلام لئلا يفتقر علمُ الكلام فيها إلى الفلسفة، وصار بحث هذه القضايا في علم الكلام بحثًا مستقلًا عن الفلسفة، واختلفت أنظار المتكلمين في كثير منها عن أنظار الفلاسفة،

---

(١) انظر تاريخ ومعتقدات الفلاسفة الإسلاميين في كتاب: «التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية»، للعلامة د.حسن الشافعي.

واستخدمها المتكلمون مقدمات في الاستدلال على العقائد الدينية ودفع الشبه عنها، لكنهم لم يتوسعوا فيها توسع الفلاسفة؛ لأنهم اقتصروا فيها على ما يتوقف عليه إثبات العقائد الدينية، يقول الإمام التفتازاني في مقدمة شرح المقاصد:

«فاقتصرَ الملّيون على ما يتعلَّقُ بمعرفةِ الصانعِ وصفاتِه وأفعالِه، وما يتفرَّعُ على ذلك مِن النبوةِ والمَعادِ وسائرِ ما لا سبيلَ للعقلِ باستقلالِه، وما يترتَّبُ عليه إثباتُ ذلك مِن الأحوالِ المختصةِ بالجواهرِ والأعراض، أو الشاملةِ لأكثرِ الموجودات، فجاءت أبوابُ الكلامِ خمسة هي: الأمورُ العامة، والأعراض، والجواهر، والإلهيَّات، والسمعيَّات».اهـ

وهذا يعني أن بحث الأمور العامة والطبيعيات عند أهل الملة مخالف لبحث الفلاسفة، فإنَّ الملّيين ينظرون فيها لإثبات العقائد الدينية، وبحثهم فيها جار على «قانون الإسلام»، والمقصود بـ«قانون الإسلام»: **الطريقة المعهودةِ المسمَّاة بالدِّينِ والمِلةِ والقواعدِ المعلومةِ قطعـاً مِن الكتابِ والسُّنةِ والإجماع، مثلُ كونِ الواحدِ موجداً للكثيرِ، وكونِ المَلَكِ نازلاً مِن السماء، وكونِ العالَمِ مسبوقـاً بالعدمِ وفانيـاً بعدَ الوجود، إلى غيرِ ذلك مِن القواعدِ التي يُقطعُ بها في الإسلامِ دونَ الفلسفة**، كما نص عليه الإمام السعد.

أما بحث الفلاسفة في الأمور العامة والطبيعيات فليس مقيدًا بقانون الإسلام، ولا يُقصد به إثبات العقائد الدينية كما هو الشأن عند أهل الملة، ولهذا نجد الكندي يقول:

«إنَّ أعلى الصناعات منزلة، وأشرفها مرتبة، صناعة الفلسفة التي حدُّها: **علمُ الأشياء بحقائقها بقدرِ طاقة الإنسان»**.اهـ[1].

وإذا انتقلنا إلى (إحصاء العلوم) لأبي نصر الفارابي، والذي تلكم فيه عن العلوم المعهودة في عصره، رأيناه يميز بين الفلسفة وعلم الكلام، فيقول عن «الفلسفة» (ص ٦٠):

---

(١) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى (ص٧٧، ط١ عيسى البابي الحلبي).

«..يبحث فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات».اهـ

ويقول عن علم الكلام (ص٧١):

«صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة **التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها** بالأقاويل».اهـ

وقال في أحد رسائله:

«الحد الذي قيل في الفلسفة: **إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة، صحيحٌ** يبيِّن عن ذات المحدود ويدل على ماهيته».اهـ[1].

وقال ابن سينا في (عيون الحكمة):

«**الحكمة: استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية**».اهـ[2].

وبالمقارنة بين تعريفات علم الكلام السابقة وتعريفات الفلسفة، نجد **أن علم** الكلام هو العلم بالعقائد الدينية المكتسبة من أدلتها اليقينية، ويُبحث فيه كل **ما يتوقف** عليه إثبات العقائد الدينية، ويمتاز عن الفلسفة بجريانه على **القواعد المعلومة قطعاً** من الكتاب والسُّنة والإجماع، فلا يخالف المتكلمُ شيئًا من **القواعد المعلومة من** الدين على سبيل القطع، بل يلزمه ملاحظة قواطع الملّة أثناء نظره، **بخلاف الفلسفة** التي لا تعتبر ذلك أمرًا لازمًا، فقد يوافق الفيلسوفُ قواعد الملّة القطعية **وقد يخالفها** بحسب ما يؤديه إليه نظره، ولذلك قال الإمام السعد:

«إلا أنَّ نظرَ العقلِ يتبعُ في الملّةِ هُداه، وفي الفلسفةِ هَواه».

---

(١) «الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية» (ص٣، نشره ديتريصي Dietrici، ليدن سنة ١٨٩٠).

(٢) عيون الحكمة (ص١٦، ط دار القلم).

أهمية المباحث الكلامية في دراسة وتقويم المذاهب والفلسفات المعاصرة

لا زالت المباحث الكلامية تثبت أهميتها لا سيما في هذا الزمان، حيث أصبح العالم قرية صغيرة، وصار تبادل الأفكار وتلاقحها أمرًا واقعًا، وصراع المذاهب والأديان لم يعد أمرًا مخفيًا، ومن هنا كان الرجوع إلى البحوث الكلامية التي أنتجتها عقول أعاظم المتكلمين أمرًا لازمًا، خصوصًا في مباحث الإلهيات والنبوات، بما تتضمنه من أبحاث خطيرة كالاحتجاج على وجود الله تعالى، وافتقار العالم إليه، وحدوث المادة، وما يتعلق بصفات الله تعالى وأفعاله، وما يترتب على ذلك من أصول الإيمان، وفلسفة الدين وصحة النبوة.. إلخ.

وقد نشأت ثلاث تيارات جديدة في تفسير وجود الكون، تزاحم مذهب التأليه **Theism**وتقلص من مساحة وجوده بشكل كبير، وأصبح لهذه المذاهب رواج وانتشار، وأيدتها تيارات علمية وتبنتها جامعات عريقة ومؤسسات أكاديمية:

أولها: **تيار الإلحاد** الذي تبنى مقولة وجود الكون بذاته.

ثانيها: **تيار مذهب وحدة الوجود المادية**، حيث رأى **إسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧)** أن الله تعالى هو الطبيعة أو الكون أو الجوهر، وهو نوعان: عقلي ومادي؛ لأنه يمتد في المكان بوصفه شيئًا طبيعيًا، وهو أيضًا لا متناه بوصفه شيئًا عقليًا، والعقلي لا يمكن أن يكون له تأثير في الطبيعي، وبالعكس. وأطلق على الله -تعالى الله عن إفكهم علوًا

كبيرًا- مصطلح «الطبيعة الطابعة»[١] **Natura Naturans**.

وممن تبنى هذا المذهب الفيلسوف الألماني المشهور **فردريك هيجل** (١٧٧٠-١٨٣١)، والفيلسوف **رودلف لوتزة** (١٨١٧-١٨٨١) والفيزيائي **جوستاف فخنر** (١٨٠٢-١٨٨٧)، والفيلسوف المعروف **هربرت سبنسر** (١٨٢٠-١٩٠٣)، والفيزيائي **فلهلم فونت** (١٨٣٢-١٩٢٠)، **وفريدريك بولزن** (١٨٤٦-١٩٠٨)، وغيرهم من الفيزيائيين وعلماء النفس والتربية.

ثالثها: **مذهب التأليه الطبيعي** (مذهب الربوبيين)، الذي يؤكد وجود **الله تعالى**، لكنه ينكر الوحي والمعجزات. وقد ذهب أصحاب هذا المذهب إلى رفض الأديان القائمة، وقدموا بديلًا عنها وهو الدين الطبيعي، الذي يرتكز على العقل والتجربة.

وقد مهد لظهور هذا المذهب كتاب **جون لوك** (١٦٣٢-١٧٠٤): «معقولية المسيحية»، فقد صرح فيه بأن المسيحية يجب أن تكون معقولة حتى تكون مقبولة، ثم نشر بعده **جون تولاند** (١٦٧٠-١٧٢٢) كتابه: «مسيحية بلا أسرار» مؤكدًا على أنَّ تأسيس الدين لا يكون على ما يناقض العقل، ثم جاء كتاب **أنطوني كولينز** (عام ١٧١٣): «مقال عن التفكير الحر»، وكتاب **متى تندال** (عام ١٧٣٠): «المسيحية قديمة قدم الخليقة»، وكتب **توماس شيب** (بين عامي ١٧١٥-١٧٤٨)، لرفض ما يخالف العقل من الدين، وبيان أن كل ما يمكن الإبقاء عليه من المسيحية محصور فيما يمكن البرهنة عليه عن طريق العقل والتجربة[٢].

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، ويليام كلي رايت، ترجمة: محمود سيد أحمد (ص١١، ١١٥ بتصرف)

A history of Modern Philosophy, William Kelly Wright.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، ويليام كلي رايت (٢٢٨ وما بعدها، بتصرف).

كما ظهرت تيارات متعددة في تفسير الشرور والآلام الموجودة في العالم، تلك القضية التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالإيمان بوجود خالق مطلق العلم والقدرة والإرادة والرحمة، فقد ذهب الفيلسوف **جوتفريد ليبنتس** -صاحب الثيوديسيا الشهيرة- (١٦٤٦-١٧١٦) إلى أن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، لكن **فولتير** (١٦٩٤-١٧٧٨) كتب قصة «كاندد أو التفاؤل» ورفض فيها تفاؤل **ليبنتس** الذي زعم أنه «ليس في الإمكان أبدع مما كان» وبيّن أن العالم مليء بالشرور.

ثم جاء **جان جاك روسو** (١٧١٢-١٧٧٨) ليقرر أن الله تعالى ليس مسؤولًا عن الشر، وأنه من السخف أن نتمسك بلومه على معاناة الناس من الزلازل التي حدثت في لشبونة، لأن الله تعالى لم يؤسس مدنًا بنيت منازلها بصورة سيئة، ولم يدفع الناس إلى تجميع أنفسهم في ظروف حياة مدنية غير صحية. كما يرى روسو أن قدرة الله محدودة -تعالى الله عن قوله-، ويستخدم هذا الاعتقاد بوصفه دليلًا إضافيًا لكي يبرئه من المسؤولية عن الشر![1].

ثم تبعه **آرثر شوبنهور** (١٧٨٨-١٨٦٠) ليقول إن هذا العالم أسوأ العوالم الممكنة، وأن العالم مليء بالبؤس والأهوال من كل نوع.

وجاء **جون ستيوارت مل** (١٨٠٦-١٨٧٣) ليقول إن نظام الطبيعة ما خلقه إله محب للخير وقادر على كل شيء، فالطبيعة تقتل جميع الكائنات الحية، وكثيرًا ما تخضعها في البداية لمعاناة شديدة -فهي تتركها تموت جوعًا، وتتجمد من شدة البرد، وتحترق- بقسوة تفوق أي شيء فعله «نيرون» أو «دوميتيان».

وتبعهم **وليم جيمس** (١٨٤٢-١٩١٠) ليقول: يجب علينا ألا نحاول أن نتبرأ من الشر ونقدم لأنفسنا مبررًا عقليًا وهو أن الشر جزء من خير أزلي، كما يجب علينا

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٤٣ وما بعدها، ٤٣٣، بتصرف).

ألا نحاول ألا نتبرأ من الخير، بل ينبغي علينا أن نعرف العالم كما هو؛ أعني من حيث إنه مزيج من الخير والشر.

وبهذا ظهرت ثلاثة مذاهب في مسألة الشر: مذهب التفاؤل (**Optimism**) الذي يرى أنّ هذا العلم أفضل العوالم الممكنة، ويقرر وجوب وجود الشر مع الخير، ويقابله مذهب التشاؤم (**Pessimism**) الذي يرى أن الواقع شر في حقيقته، أما مذهب التحسن (**Meliorism**) فينكر أن العالم كامل، لكنه ينكر أيضًا أن العالم سيّء ولا أمل فيه.

وإذا ذهبنا إلى مسائل النبوات وما يتعلق بها كالمعجزات، سنرى أن **جون لوك** (١٦٣٢-١٧٠٤) يقرر أن المعجزات وإن كانت «فوق العقل» لكنها تخلو من الخلف المنطقي، فهي غير متناقضة، بينما أراد **تولاند** (١٦٧٠-١٧٢٢) أن يستبعد المعجزات وكل ما اعتقد أنه غامض من المسيحية، ثم جاء **ديفيد هيوم** (١٧٧١-١٧٧٦) وبنى على نظريته في العلّية والاحتمالات هجومَه على المعجزات، فإن ثقته في اطراد الطبيعة والتحديد العِلّي هي الأساس في إنكار المعجزات، والعناية الإلهية الخاصة، وحرية الإرادة بمعنى اللاحتمية، فهو يعرّف المعجزة بأنها «انتهاك لقوانين الطبيعة». وتبعه جان جاك روسو في أن الله تعالى يبقي الكون وفقًا لقوانين الطبيعة، ولا يقول بمعجزات تخالف هذه القوانين[1].

وإذا أخذنا مباحث العلم والنظر، والتي جعلها المتكلمون مقدمة لأبحاثهم الكلامية، وجدناها مطروقة بتوسع كبير في جميع الفلسفات الغربية المشهورة، ويعبرون عنها الآن بـ«نظرية المعرفة» أو «علم العلوم»، ويُبحث فيها عن حقيقة العلم والمعرفة، ومصادرها وأسبابها وموانعها وحدودها ومجالاتها.

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، ويليام كلي رايت (ص١٨١، ١٧٢، ٢١٥، ٢٤٢ بتصرف).

لقد تبنى «**فرانسيس بيكون**» (١٥٦١-١٦٢٦): «الانحياز التام للمذهب التجريبي، ولم يعد يؤمن إلا بما تؤيده التجربة، فلم يعد هناك قيمة للإلهيات والميتافيزيقا، ولم يعد يهتم بالاستقراء التام، بل اكتفى بالناقص على أساس أنه هو الممكن في القدرة البشرية، ولم يأمن انخداع الحواس والعقل إلا عن طريق التجربة بالشروط التي ذكرها.

وظهر بعد ذلك الاتجاه «**الديكارتي**» والاعتماد على الأفكار الفطرية في معرفة الإله وغيره، واعتمد على المعارف الأولية التي عدّها فعل العقل، فاعتمد المعرفة العقلية بعدما شكك في الحواس والمعارف الحسية، وبالغ أتباعه في البناء على ما أسموه بالأوليات أو البديهيات نحو «إسبينوزا» وغيره.

إلى أن جاء «**جون لوك**» الذي أيد المذهب التجريبي، وألغى الاعتراف بالمبادئ الفطرية، لأن النفس عنده تولد صفحة بيضاء، وارجع العقل إلى مجرد التكرار والمقرنة والتأليف.

وقد جاء بعده الفيلسوف المثالي «**باركلي**» (١٦٨٥-١٧٥٣)، فزعم أن العالم المادي المدرك بالحواس غير موجود إلا بأذهاننا، وهذا أساس المذهب المثالي الذاتي.

وأما «**هيوم**» الفيلسوف الإنجليزي فقد بنى على ذلك وسلط البحث والنقد على كل شيء حتى على ما ندركه بالحواس، ويعتبر فيلسوفًا تجريبيًا بمعنى الكلمة، وتكون لديه اتجاه حسي خالص، فانطلق في دراسته للمعرفة في نفس الاتجاه التجريبي الذي اختطه «لوك»، وانتهى بمذهب التجربة الذي قرره «لوك» إلى نتائجه المنطقية، فأدت به إلى الشك، ولم يبق للعقل أي نشاط، خلافًا لـ«لوك» الذي أثبت له بعض النشاطات الفكرية بالتجريد وغيره، بل كان العقل عند «هيوم» مجرد أداة لاستقبال الانطباعات من الخارج.

ثم وصلت النوبة إلى «**إيمانويل كانط**» (١٧٢٤-١٨٠٤) فحاول إعادة الثقة

في الأحكام العقلية لكن التي لها علاقة بالحواس والتجريبيات، أما الميتافيزيقا فقد قرر «كانط» أن العقل عاجز عن العمل فيها، لما أبرزه من الفرق بين الشيء في نفسه والشيء كما يظهر لنا، ولما حلله من مفهوم خاص بيّن فيه أن العقل عاجز عجزًا ذاتيًا عن الكشف عما وراء مقولاته المعرفية، وبالتالي لا يصح له ادعاء المعارف في القضايا الكبرى مثل وجود الله تعالى، وحدوث العالم أو قدمه، والنفس وتجردها ووجودها، وأعلن أن العقل لا قدرة له على الاستدلال على وجود الله تعالى بالنظر المحض، وأن السبيل الوحيد لتسويغ الإيمان بالله تعالى هو أنه لازم لبقاء الأخلاق الضرورية لتوازن المجتمعات البشرية وتقدمها.

وظهر الفيلسوف الألماني الشهير «نيتشه» (١٨٤٤-١٩٠٠) وقرر أن العقل ومقولاه مجرد أوثان اخترعها البشرلتسويغ بعض الأعمال السياسية والاجتماعية التي اصطنعوها، وبالتالي فلا يحق لأحد أن يزعم أن أحكامه العقلية ملزمة للآخرين لأنها لا تمثل إلا نفسه.

وكان لا بد أن يظهر من يعزف عن هذه الأمور كلها، لأنها لم يعد فيها معيار متعين، ليميل إلى المنفعة الراجعة إلى الإنسان، بغض النظر عن دعوى أنها الحق أو غير الحق، بل زعم قائلهم وهو «**وليام جيمس**» (١٨٤٢-١٩١٠) الفيلسوف النفعي الأمريكي أن الحق هو النافع، فحيثما كانت المنفعة كان الحق»[١].

---

(١) بتلخيص وتصرف من كتاب «الموجز في التحديات» لشيخنا العلامة د.سعيد فودة (ص٤١-٥٣، ط١ دار الأصلَين للدراسات والنشر).

وانظر المقولات السابقة فيما يلي:

١-فرانسيس بيكون: الأورجانون الجديد. Novum Organum

٢-ديكارت: مقال في المنهج Discourse on Method

٣-جون لوك: مقال خاص بالفهم البشري

An Essay Concerning Human Un derstanding

فنحن نجد علاقة قوية وارتباطًا ظاهرًا بين البحوث الكلامية التي فصّلها علماء الكلام وبين كثير من الفلسفات والتيارات المعاصرة، ونرى أن المتكلين قد بحثوا معظم القضايا الفلسفية الرائجة في زماننا هذا بعمق ودقة بالغة، فعلى المتصدي لدراسة المذاهب والفلسفات المعاصرة ونقدها أن يتمكن مما دوّنه علماء الكلام من بحوث عميقة في شتى أبواب المعرفة، حتى تكون له أساسًا يعتمد عليه في بناء أصول الدين بصورة مقنعة مناسبة لثقافة العصر، ويبني عليها ما استجد من البحوث المرتبطة بالعلوم الطبيعة المعاصرة.



= ٤-باركلي: A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge: رسالة في مبادئ المعرفة البشرية

٥-ديفيد هيوم: رسالة في الطبيعة البشرية A Treatise of Human Nature

٦-ايمانويل كنط: نقد العقل المحض Critique of Pure Reason

٧-نيتشه: أفول الأصنام Twilight of the Idols

٨-ويليم جيمس: البراجماتية pragmatism

كتاب «المقاصد» وشرحه

يعتبر كتاب «المقاصد» خاتمة المتون الكلامية العالية عند أهل السنة، حيث سبك فيه الإمام التفتازاني زُبَد المعقول ونخب المنقول، وقرّر فيه أهم الدلائل وأولاها، وشحنه بأجداها وأجلاها، وضمّنه محصّل ما حوته دواوين المتقدمين وزُبُر المتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مع تحقيقٍ للأقوال وتلخيصٍ للبراهين، وحلٍ للمشكلات والمعضلات وتأييدٍ لقواعد عقائد الدين، بالغًا الغاية في حسن التنظيم والترتيب والتبويب، والنهاية في التنقيح والتهذيب، بعبارات جامعة، وإشارات لامعة.

ثم قام بشرحه شرحًا بسط فيه موجزه، وحلّ مُلغِزه، وفصّل مجمله، وبيّن معضله، مع زيادة تقريرٍ للدلائل، واجتهادٍ في تحقيق المسائل، منبهًا على ما زلَّت فيه أقدام كثير من الأقوام، من الحكماء وأهل الكلام، رافعًا لواء المباحثة مع الأئمة الأعلام والفحول العظام، كاشفًا عن وجوه الجدال الدائر بين الفلاسفة وأهل ملة الإسلام، مزيلًا صدأ كثير من الشبهات، ومبينًا لوجوه حل كثير من المعضلات، ناصرًا عقائد الدين بالحق اليقين، باذِلاً الجهدَ في إيراد مباحث قَلَّتْ عنايةُ المتأخرين بها مِن المتكلِّمين، لا سيَّما السمعيات التي هي المطلب الأعلى والمقصد الأقصى في أصول الدين، والعروةُ الوُثقى والعُمدة القُصوى لأهل الحقِّ واليقين، مبتعدًا عن طريق التطويل والإملال، ومتجافيًا عن جانبي الإطناب والإخلال[1].

---

(١) ولمتن المقاصد شرح آخر للعلامة المكناسي أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب الولالي (١١٢٨هـ)، سماه: «أشرف المقاصد في شرح المقاصد»، سهّل فيه العبارة، =

فعمّ نفعه العباد، وامتلأت به الأقطار والبلاد، وتسابق إليه الأخيار والنُّظار من الحاضر والباد.

ونهض عددٌ من العلماء فكشفوا عن ساعد الجد والتحقيق، واقتحموا لجة هذا البحر العميق، ودوّنوا الحواشي لاستخراج درره وفرائده، وتذليل صعابه وتسهيل موارده، وتبيان ما له وما عليه مع التنبيه على شوارده، فكمل بهذه الحواشي نظام عقده الثمين، فتبلّجت به أصول الدين صباحًا، وتجلّت قواعد المتكلمين براحًا، وتساقطت شبه المخالفين افتضاحًا، وأشرقت به دلائل اليقين.

ولما كان كتاب الإمام السعد من الكتب التي دارت عليها أنظار المتأخرين، واجتهدوا في تحقيق أدلته وبراهينه، وبحثوا في متانة استدلالاته وأنظاره، ركّز أصحاب الحواشي على بحث الاعتراضات الموجهة على تقريرات التفتازاني، والجواب عن كثير منها، مع التسليم ببعض تلك النقودات والإيرادات، وإيرادات اعتراضات أخرى.

وتتميز هذه الحواشي بتوسيع دائرة النقاش الحاصل بين المتأخرين من متكلمي أهل السنة، ويظهر فيها نَفَسٌ نقدي مع إنصافٍ وتوازن، وفيها محاكمات بين الإمامين السّعدين: السعد التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني، فقد اهتم المحشون باعتراضات السعد على المواقف وأجوبة السيد الشريف عنها، فتارة يسعدون باختيارات السعد، وأحيانًا يميل تحقيقهم مع سيد المحققين.

كما تُظهر هذه الحواشي المزجَ والتلاقح بين مدرستي أهل السنة: الأشعرية والماتريدية، وتتجلى فيها بعض المسائل الخلافية بين هاتين المدرستين العظيمتين.

وإليك تعريفًا موجزًا بهذه الحواشي[1]:

= واجتنب التطويل في المسائل اللفظية، وخالف الإمام التفتازاني في جملة من المسائل.
وله مخطوط غير مكتمل في جامعة الإمام محمد بن سعود برقم (٧٤٨٠).

(١) وممن كتب حاشية أو تعليقات على شرح المقاصد غير الحواشي المحققة: =

= ١-شمس الدين محمد بن حمزة الفناري (٨٣٤هـ)، له تعليقات يسيرة على شرح المقاصد، كما في مخطوط مكتبة جار الله، تحت رقم (١٢٣١).

٢-خضر بن عبد اللطيف المنتشوي (٨٥٣هـ). (معجم المؤلفين ٥/ ٢٩٧).

٣-علاء الدين الطوسي الحنفي (٨٧٧هـ)، تعقبه البروسوي والسينابي ونقلا عنه في بعض المواضع، وتظهر بعض تعليقاته في هوامش النسخة السلطانية.

٤-مصطفى بن يوسف بن صالح البروسوي، مصلح الدين، المعروف بالمولى خواجه زاده (٨٩٣هـ)، جاء في طرة النسخة الخطية: «قرئ عليه [أي: خواجه زاده] هذا الكتاب من أوله إلى آخره وبين مواضع ما سيجيء وما سبق، وقد عرفت وأمثالها، وكشف بعض ما يحتاج إليه...». اهـ

٦-طيب بن أبي الطيب التتوي السندي (٩٩٢هـ)، له تعليقات على شرح المقاصد سماها: «القصد». (نزهة الخواطر ٤/ ٣٥٩)

٧-وجيه الدين العلوي الكجراتي (٩٩٨ هـ)، له حاشية على شرح المقاصد نقل عنها افاروقي كثيرًا. (نزهة الخواطر ٤/ ٤٤٢).

٨-زيرك زاده محمد بن محمد الحسيني (١٠٠٣)، له حاشية على شرح المقاصد، نسختها الخطية بمكتبة مانيسا (٨٤٥).

٩-الملا علي قاري (١٠١٤هـ). (كشف الظنون ٢/ ١٧٨٠)

١٠-ولي الدين بن مصطفى الينيشهري، القسطنطيني، أبو عبد الله، الملقب بجار الله الرومي الحنفي (١١٥١ هـ). (هدية العارفين ٢/ ٢٠٨).

١١-جار الدين بن محمد صالح الأحمد آبادي (١١٥٥هـ)، له حاشية بعنوان: «حل المعاقد حاشية شرح المقاصد». (أبجد العلوم ٣/ ٢٤٠).

١٢-خطيب زاده (كما في حواشي النسخة السلطانية).

١٣-مصطفى بن ابى مُحَمَّد بيرام بن مصطفى الأماسي (١١٧٣هـ)، له تعليقة على المقاصد. (هدية العارفين ٢/ ٤٥١).

أما مختصرات «المقاصد»:

١-تهذيب الكلام: ذكر صاحب كشف الظنون (١/ ٥١٦) أن «تهذيب الكلام» مختصر من المقاصد. =

١ - حاشية الخيالي (شمس الدين أحمد بن موسى الخيالي الحنفي، ت: ٨٧٠ هـ):

للخيالي -كما هي عادته- حواشٍ وتعليقاتٌ على الكتب المختلفة كشرح العقائد والمواقف والمقاصد، قد جُردت بعد ذلك من قبل غيره، ومن هذا القبيل حاشيته على شرح المقاصد، وهي مقتصرة على مقصد الإلهيات، يقول ملتقط هذه الحواشي وجامعها: «وجد في أوراق مسَوَّدة غير متفقة، وقراطيس متفرّقة غير مجتمعة، فجُمِع بعون الله تعالى حتى كان في سِلك التدوين».

وهي حاشية دقيقة، قليلة الألفاظ، كثيرة المعاني، كما هي طريقة المولى الخيالي في حواشيه، وحاشيته تنتهي إلى المبحث الأول من الفصل السابع في تفاريع الأفعال.

٢ - حاشية السينابي (إلياس بن إبراهيم السينابي الحنفي، ت: ٨٩١ هـ):

حاشية السينابي حاشية لطيفة مقبولة على ثلاثة مقاصد، ولم يُحَشِّ على المقصد الثالث والرابع في الجواهر والأعراض، ولا على مقصد السمعيات، ووقف في المبحث الأول من الفصل السابع في أسماء الله تعالى من المقصد الخامس، اهتم فيها بالجواب عن اعتراضات الفناري، وكذلك المقارنة بين النقاشات الدائرة بين المقاصد والمواقف، وهو كثير النقل عن السيد الشريف ويشير له بقوله: «قال بعض الأفاضل»، وفي سبب تأليفه هذا العمل قال:

= ٢-مقاصد المقاصد: للحافظ شمس الدين محمد بن محمد الدلجي (٩٤٧هـ)، وقد طبع قريبًا بدار الشيخ الأكبر في مجلدين.

٣-محمد حسين بن خليل الله بن القاضي أحمد بن أبي محمد الفقيه النائطي البيجابوري (١١٠٨هـ)، له مختصر لشرح المقاصد. (نزهة الخواطر ٦/ ٨١٤)

٤-مختصر المقاصد: لمحَمَّد بن مُحَمَّد الاماسى الرُّومِي الْمدرس الْحَنَفِيّ الْمَعْرُوف بيسكوكوبلى زَاده (١١٨٧هـ). (هدية العارفين ٢/ ٣٤٠)

٥-الشيخ محمد بن عبد الله بن علي بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن ابن محمد الحسيني الشافعي الحضرمي السورتي(١٢٢٥هـ)، له تلخيص شرح المقاصد. (نزهة الخواطر ٧/ ١٠٨٤)

«هذه كلماتٌ مَسرودة، ومُقدِّمات مَنضودة، لحلِّ مُشكلات شرح المقاصد، لعلَّها تطَّلِعُ بها على الشوارد والأوابد، فإنَّه لمَّا كان كتاباً متينًا، ولم يكن أكثرُ المواضع مُستبينًا، محتاجًا إلى نشر مطويَّات رُموزه، ونشر مخفيَّات كنوزه، ولم يتصدَّ أحدٌ من لدن دُوِّن الكتاب، للحلول في ذلك الباب، شمَّرت الذيلَ عن ساق الاجتهاد، واقتحمتُ في القلاع والوِهاد، عسى الله أن يأتي بالفتح لمشكلاته، والحلِّ لمُغلقاتِه».اهـ

٣-حاشية البروسوي (مصلح الدين مصطفى بن حسام الدين حسين بن محمد البروسوي الحنفي، حسام زاده، ت: ١٠٣٥هـ):

حاشية البروسوي حاشية على جُلِّ الشرح ما عدا المقصد الرابع في الجواهر، وعلى قلّةِ تحشيةٍ في المقصد الثالث في الأعراض، وإنما البحث يطول في سائر المقاصد من الكتاب، وهي حاشية جليلة واسعة، كثيرة البحث والمناقشة، وميزة هذه الحاشية تتجلى في المحاكمات والتقريبات ما بين السعد التفتازاني من جهة، والعضدِ الإيجي صاحب المواقف ومعه السيد الشريف الجرجاني من جهة أخرى، فبَيَّن إشارات السعد التي لمّح بها اعتراضاً على صاحب المواقف، وبيّن كذلك لَمَحات السيد في الجواب عن هذه الاعتراضات في شرحه، وكثيراً ما يعتمد في النقل على حاشية التجريد للجرجاني وقد لا يشير إليه، وقد يُقارن الشرحَ بباقي أعمال السعد كالتلويح وشرح العقائد.

واهتم البروسوي بالاعتراض على مَن سبق من العلماء مِمّن حشّى على الكتاب، كالفناري صاحب فصول البدائع، والمولى خضر شاه، أو من غير المحشين كشارح الطوالع والمولى الطوسي، وكذلك استفاد من شرح الأبهري على شرح المواقف، وقد نقل عن والده في أربع مواضع، واهتم بالشرح اللغوي لكثير من الألفاظ الغريبة.

٤-حاشية الفاروقي (ملك أحمد بن الملك بير محمد الفاروقي الغجراتي، ت: بعد ١٠٨٤):

حاشية الفاروقي حاشيةٌ مختصة بالمقصدين الأخيرين؛ أي: مقصد الإلهيات

والسمعيات، وهي كالشرح على شرح المقاصد، فقد أطال فيها النَّفَس، ووسع في العبارة، وبيَّن كل ضمير وإشارة، واستوفى البحث بالتوضيح والتصريح، فكثيرًا ما يُعيد صياغةَ المبحث بحواصل كافية، وتقريرات وافية، تُنبِئ عن مكنونات عبارة السعد ودرر إشاراته، واهتم ببيان لطائف الآيات والأحاديث الواردة في الشرح، وهي كبيرة الحجم، كان قد كتبها المحشي على هامش نسخته، ثم جردها منفردةً بخطه، ومن موارده في هذه الحاشية: حاشية أستاذه الذي يلقبه أحيانًا بـ«أستاذ المحققين»، وهو عبد العزيز العلوي، فقد نقل عنه في قرابة عشرين موضعًا، ومن مصادره التي صرح بها ما ذكره في فاتحة الحاشية حيث قال: «والمأمولُ من الناظرين أن ينظروا فيها بالإنصاف، ويعتزلوا عن طريق الاعتساف، فإن وجدوا الصواب والسداد، فليدعوا لي بالفوز إلى سبيل الرشاد، وإن وقفوا على الخطأ والخلل، والسهو والنسيان والزلل، فلينظروا إلى شرحَي المواقف والصحائف، والأصفهاني واللطائف، وشرحَي العقيدة الحافظية من الاعتقاد والاعتماد، وشرح العقائد للشارح وحواشيه، وشرح التجريد الجديد والاقتصاد، وتفسيرَي النيسابوري والبيضاوي، وشرح مسلم للإمام النووي».اهـ

فدونك -أيها المتشوف إلى التحليق في سماء التحقيق- عمدة أبكار الأفكار، ومحصل المطالب العالية من نهاية العقول ومطالع الأنظار، في قالب متن متين وشرح مبين، مع حواشي تكشف عن مخدراته الأستار، وتبرز ما فيه من الدقائق والأسرار.

❁ ❁ ❁

منهج العمل في تحقيق الكتاب

أولًا: تحقيق متن المقاصد:

سرنا في تحقيق متن المقاصد على الخطوات الآتية:

١ - حققنا متن «المقاصد» على المخطوطات والمطبوعة الآتية:

١-١: نسخة مكتبة «جار الله» رقم: ١٢٦٤، وهي نسخة نفيسة كتبت في حياة الإمام التفتازاني، وكتب على اللوحة الأولى منها ما يلي:

«**وفي هذا الكتاب خط صاحب المقاصد التفتازاني**، ستة أسطر في موضعين:

أحدهما: في أواخر المقصد الثاني. وثانيهما: في وسط الفصل الثاني في المعاد من المقصد السادس».

وفي اللوحة الأخيرة من المتن جاء تأريخ نسخ المخطوط كالآتي:

«وقد اتفق الفراغ عن تحرير الكتاب، بعون الله الكريم الوهاب، للعبد الفقير إلى الله الغني: محمد بن مسافر الهروي، تحريرًا في **سنة تسع وثمانين وسبعمئة**، حامدًا الله ومصليًا على نبيه، في بلدة ترمذ».

وهذا يعني أنّ هذه النسخة كتبت في حياة الإمام التفتازاني بعد تأليفه متن المقاصد بخمس سنوات.

وتقع في ١٨٨ لوحة.

ورمزنا لها بـ«الأصل» أو «النسخة الأصل».

١-٢: نسخة مكتبة «فاضل أحمد» رقم: ٨٥٤ .وتقع في ١١٣ لوحة.ورمزنا لها بالنسخة (ب).

١-٣: نسخة «فاضل أحمد» رقم ٨٥٥ ، وعدد لوحاتها ٢٠٩، نسخت عام ٩٨١هـ.

ورمزنا لها بالنسخة (ج).

١-٤: المتن المدرج مع شرح المكناسي على المقاصد المسمى بـ«أشرف المقاصد على شرح المقاصد»، ورمنا لها بنسخة «المكناسي».

١-٥: المتن المثبت مع الطبعة الحجرية لشرح المقاصد، المطبوعة في زمن السلطان عبد الحميد خان -رحمه الله تعالى- ، في مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي -رحمه الله تعالى- عام ١٣٠٥هـ.

ورمزنا لها بـ«الطبعة الحجرية» أو «التركية».

٢- شكلنا المتن وضبطناه كاملًا، وأجرينا التعديلات اللازمة له من حيث حيث التفقير وعلامات الترقيم وتصحيح التصحيفات. وضمن عملية المراجعة وقصد الدار إلى إخراج الكتاب بأفضل ضبط وأكمل دقة، قام الشيخ عثمان النابلسي بمراجعة مواضع الإشكال والاختلاف في المتن إلى المخطوطات التالية أيضاً:

٢-١: المتن المدرج في مخطوط شرح المقاصد «مكتبة راغب باشا» رقم: (٧٨٧) دقيق إلى حد كبير، فقابلنا المتن عليه مرة أخرى. وهو بخط واضح، وعدد أوراقه ٣٧١، منسوخ من نسخة خواجه زاده مصلح الدين عام ١١٤٨هـ، وعليها حواش منتقاة من حاشية حسام زاده وحواشي السينابي بخط صغير صعب.

وقد أدرج الناسخ فيها متن المقاصد كاملًا عند كل مسألة.

ورمزنا لها بالرمز (أ).

٢-٢: نسخة مكتبة «نور عثمانية» رقم ٢٢١٥ ، وتقع في ١٢٢ لوحة، ينتهي متن المقاصد عند اللوحة رقم (٨٢) ويبدأ بعده متن الطوالع.

ورمزنا لها بالرمز (د).

٢-٣: نسخة مكتبة «لاله لي» رقم (٢٤٤٢) ، وتقع في ١٥٧ لوحة، وعليها تعليقات في الهوامش.

ورمزنا لها بالرمز (هـ).

٣- اعتمدنا تسمية متن المقاصد بـ:

«مقاصد الكلام في عقائد الإسلام»

بناء على نص الإمام التفتازاني في آخر المتن كما هو في النسخة (**الأصل**) والنسخة (**ج**) و(**هـ**)[1].

وأما في النسخة (ب) فجاءت العبارة كالآتي: «مقاصد الكلام وعقائد الإسلام».

ووجدنا عنوانًا آخر على بعض المخطوطات وهو «مقاصد الطالبين في أصول الدين»، لكننا لم نجد لهذا الاسم ذكرًا في كلام الإمام السعد.

٤- سلكنا طريقة التوفيق بين النسخ وإثبات النص الراجح، ولم نهتم بإثبات جميع الفروق، ونبهنا على اختلاف النسخ عند الحاجة كما يظهر في الهوامش.

---

(١) عبارة: «مقاصد الكلام في عقائد الإسلام» ثابتة في نسخة متن المقاصد بمكتبة آيا صوفيا رقم (٢٣٦٤) لوحة (٢٠٣-أ)، وفي نسخة متن المقاصد في المكتبة الحميدية رقم (٧٧٧) لوحة (١٢٧-ب).

فهرس النسخة (أ)

بداية الشرح في النسخة (أ)

لوحة (١٨) من النسخة (أ) ويظهر فيها المتن

نهاية الشرح من النسخة (أ)



بداية المتن في النسخة (ب)

نهاية المتن في النسخة (ب)







بداية المتن في النسخة (ج)

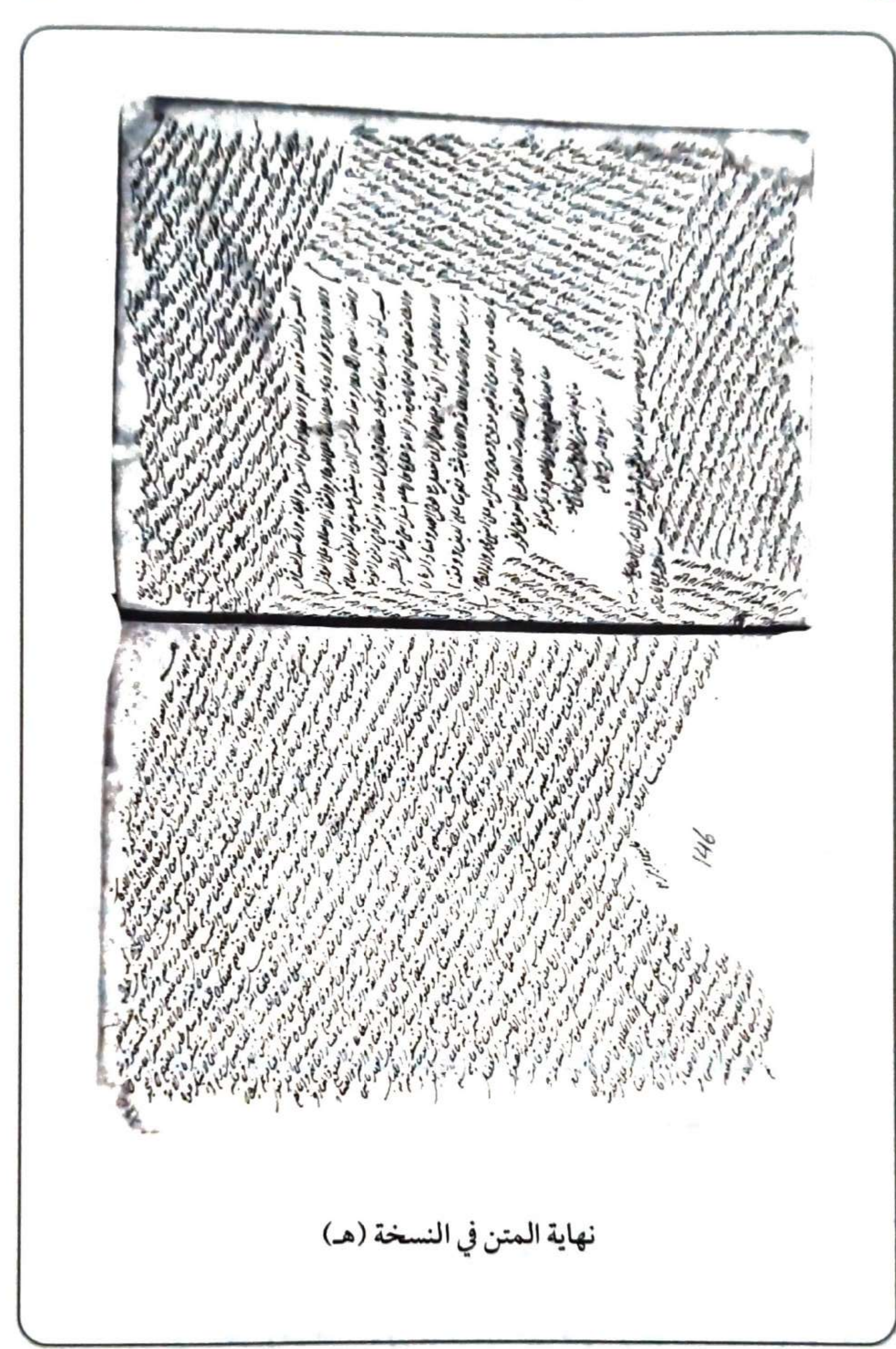
وانقراض زمن التوبة والطاعة لاينافي احتمال
خيرية آخر الامة على ما قال صلى الله عليه وسلم مثل امتي مثل المطر
لايدرى اوله خير ام آخره بناء على احتمال ان يتصل
مع طول العهد وفساد الزمان ثواب المعرفة
والايقان والطاعة والايمان ثبت الله قلوبنا
على الدين ووفقنا لما يرضاه يوم الدين
انه خير موفق ومعين وصلى الله على نبينا محمد
وآله الطيبين واصحابه اجمعين والحمد لله
رب العالمين قد وقع الفراغ من
تحرير هذا الكتاب المسمى بمقاصد
الكلام في عقايد الاسلام
بعون الله الملك
العلام

نهاية المتن في النسخة (ج)

بداية المتن في النسخة (د)

نهاية المتن في النسخة (د)

بداية المتن في النسخة (هـ)



نهاية المتن في النسخة (هـ)

ثانيًا: تحقيق شرح المقاصد:

١ - تمت مقابلة شرح المقاصد على المخطوطات والمطبوعات التالية:

١ - ١: النسخة السلطانية، وهي وقف السلطان عثمان خان بن السلطان مصطفى خان - رحمهم الله تعالى -، مكتوبة بخط جميل وواضح، وهي دقيقة إلى حدّ كبير، وقد اعتنى بها العلماء، وكتب الشرح فيها داخل إطار مذهّب، والمتن في حاشيته، وكذلك في هوامشها حاشية خضر شاه بخط صغير صعب القراءة.

مصدرها: مخطوطات مكتبة «نور عثمانية» رقم: (٢١٩٩).

عدد اللوحات: ٣١٣.

نُسخت يوم الثلاثاء بتاريخ ١٥/ شعبان/ ١١٤٩هـ.

ورمزنا لها بـ«السلطانية».

١ - ٢: نسخة «خواجه زاده»، وهي نسخة مكتوبة بخط العلامة «خواجه زاده البرسوي» معلم السلطان محمد الفاتح، وعلى هوامشها فروق بعض النسخ.

مصدرها: مكتبة «جار الله» رقم: (١٢٣٠).

عدد اللوحات: ٣٠٩.

١ - ٣: الطبعة الحجرية المطبوعة في زمن السلطان عبد الحميد خان - رحمه الله تعالى -، في مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي - رحمه الله تعالى - عام ١٣٠٥هـ، وهي طبعة دقيقة.

ورمزنا لها بـ«الطبعة الحجرية» أو «التركية».

٢ - تشكيل النص وضبطه، ثم وزعت المقاصد على الإخوة للاعتناء بها من حيث:

٢-١: التفقير: حيث قام الإخوة بتقسيم الكتاب إلى فقرات جزئية، وحرصوا على تقسيمه إلى فقرات صغيرة قدر الإمكان حتى يسهل المعنى عند القارئ.

٢-٢: تخريج ما يلزم تخريجه من النصوص: فقد أكثر الإمام التفتازاني من النقل عن المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين، وكان غالبًا ينقل النص مهذبًا ومختصرًا، وأحيانًا ينقله بالمعنى، فقام الإخوة بتخريج هذه الأقوال من مصادرها الأصلية.

٢-٣: وضع التعليقات عند الضرورة: ومنها بيان اختيارات الإمام التفتازاني في كتبه الأخرى مما خالف اختياره في شرح المقاصد، وتعقبات السيد الشريف الجرجاني على الإمام السعد مما لم يبينه أصحاب الحواشي.

وجاء توزيع «شرح المقاصد» لاعتناء الإخوة به على النحو الآتي:

-اعتنى الأستاذ عثمان النابلسي بشرح المقصد الأول والثاني.

- شارك الأستاذ محمد فاروق هاشم بالاعتناء بشرح المقصد الثالث.

-واعتنى الأستاذ أيوب عبد الفتاح خالد بشرح المقصد الرابع والخامس والسادس.

٣-أوكلت الدار مهمّة مراجعة الكتاب كاملاً من ألفه إلى يائه للشيخ عثمان النابلسي بعد انتهاء الإخوة المحققين من عملهم حتى يسدَّ أي خلل ويجبر أي قصور في العمل، ورجع عند الحاجة إلى مخطوط «مكتبة راغب باشا» رقم: ٧٨٧، خطه واضح، وعدد لوحاته: ٣٧١، منسوخ من نسخة خواجه زاده مصلح الدين عام ١١٤٨هـ، وعليها حواش منتقاة من حاشية حسام زاده وحواشي السينابي بخط صغير صعب.

وهي نسخة دقيقة، وقد أدرج الناسخ فيها متن المقاصد كاملًا عند كل مسألة.

ورمزنا لها بالرمز (أ) وهي نسخة مخطوطة تشمل المتن والشرح.

وما وضعه الأستاذ عثمان النابلسي من هوامش -سوى هوامش شرح المقصد الأول والثاني- عقّبه برمز: (ع).

٤-اعتمدنا طريقة التوفيق والنص الراجح عند اختلاف النسخ، ولم نهتم بإثبات جميع الفروق لا سيما إذا كان هناك تصحيف ظاهر.

٥-قمنا بإدراج متن المقاصد كاملًا مع الشرح في بداية كل مبحث، ثم وضعنا طرفًا من المتن بخط غامق بين قوسين عند شرحه، وجمعنا بين طريقة النسخة «السلطانية» ونسخة «راغب باشا» تسهيلًا على القارئ.

٦-ضبطنا الآيات القرآنية على مصحف المدينة الإلكتروني.

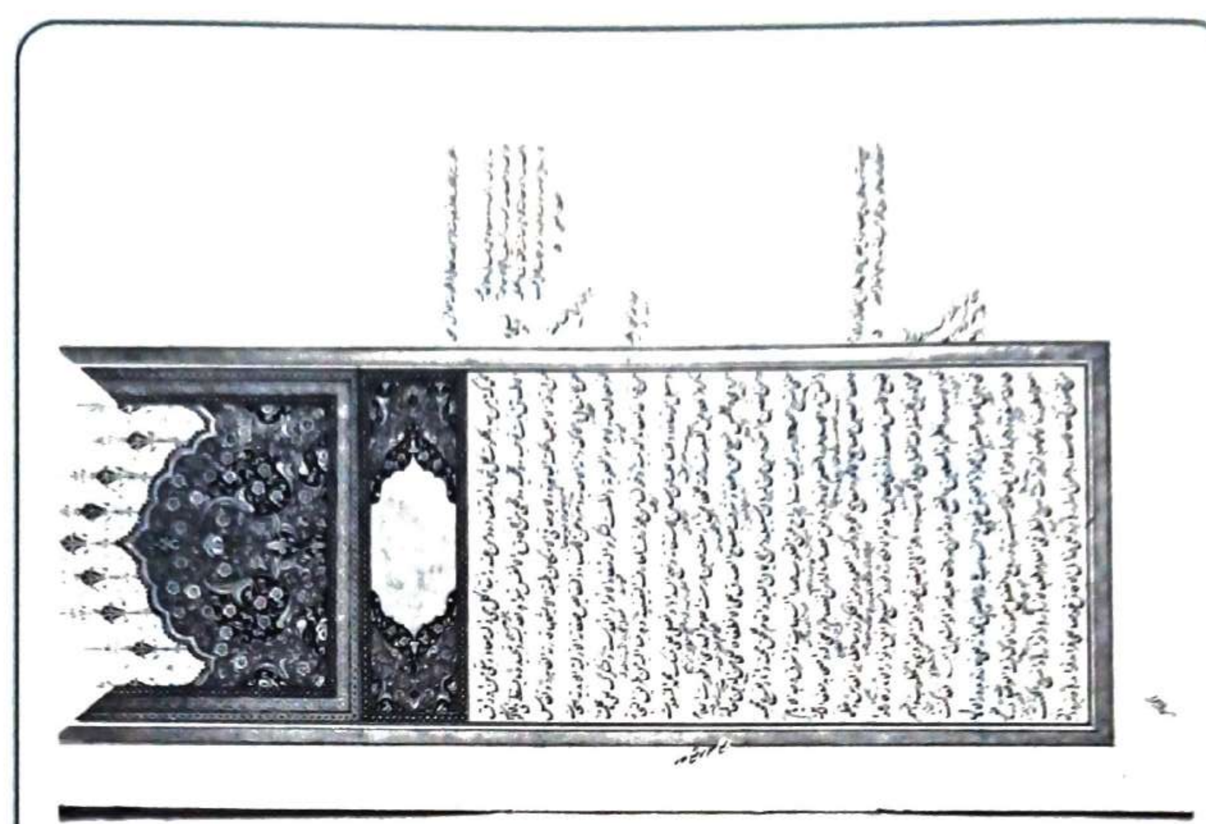
٧-قمنا بتخريج الأحاديث النبوية الشريفة تخريجًا مختصرًا، واقتصرنا على ذكر مصدر الحديث من كتب السنة ورقم الحديث؛ لسهولة الوصول إلى الأحاديث من خلال محركات البحث ولشهرة الأحاديث المذكورة في الكتاب.

٨- صدّرنا الكتاب بمقدّمة تمهيدية تظهر أهمية علم الكلام ومقام الكتاب الذي بين أيدينا، وترجمنا فيه للشارح والمحشّين.

٩- أثبتنا مصادر التحقيق في آخر الكتاب.

١٠- جعلنا الفهرس في آخر كل جزء وجمعناه في آخر الكتاب كذلك.

❁ ❁ ❁

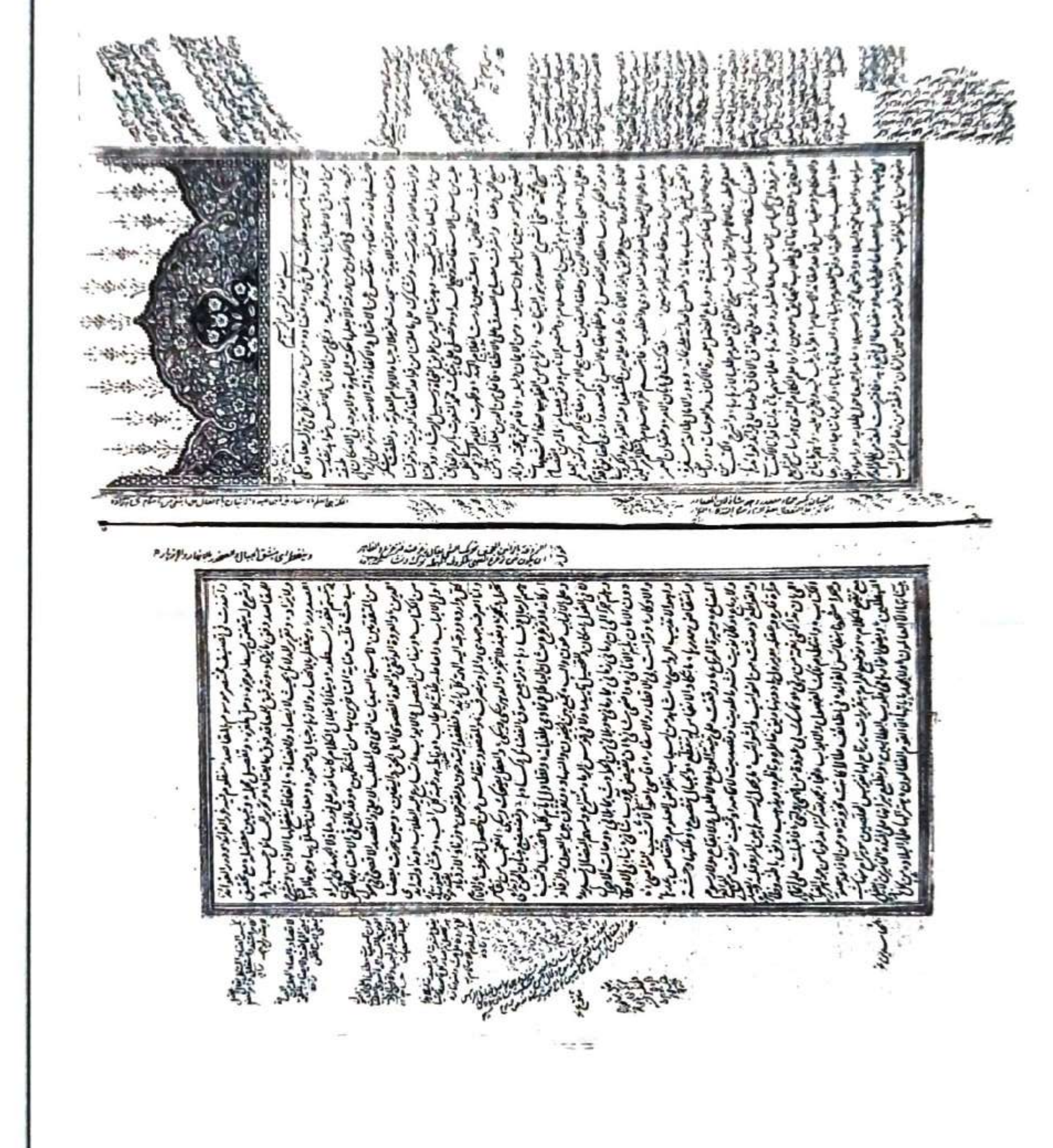


بداية الشرح في النسخة السلطانية

نهاية الشرح في النسخة السلطانية

بداية الشرح في نسخة خواجه زاده

نهاية الشرح في نسخة خواجه زاده



بداية الشرح في النسخة (أ)

نهاية الشرح في النسخة (أ)

(المجلد الاول من شرح المقاصد)

(مقاصد في علم الكلام)

للعلامة اسعد الدين عمر التفتازاني

اوله حمدا لمن تفوح نفحات الامكان الخ

رتبه على ستة مقاصد فرغ من تأليفه سنة ٧٨٤

بسمرقند له عليه شرح جامع اورد في شرحه مغالطة

الجذر الاصم وقد شرحها الفضلاء وعليه حاشية

مولانا على القاري وعليه حاشية للمولى الياس ابن ابراهيم

السينابي قال صاحب الشقايق وهي لطيفة جدا رأيتها

بخطه وعليه تعليقة للمولى احمد بن موسى الخيال

ذكره المجدي في ذيله ومولانا مصطفى

مصلح الدين المعروف بحسام زاده

كتب حاشية عليه ذكره المجدي

واختصره الشيخ محمد بن

محمد الايجي سماه مقاصد

المقاصد

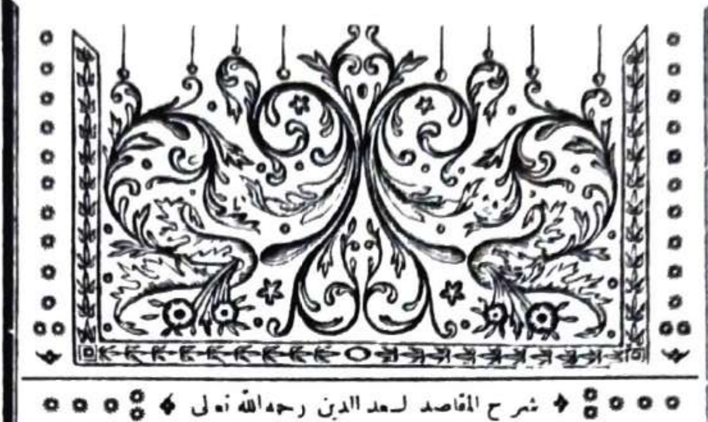
(من اسامي الكتب)

معارف نظارت جليله سي رخصتيله طبع اولنمشدر

صحاف چارشوسنده (بوسنوي الحاج محرم افنديتك) دكاننده

فروخت اولنور

غلاف الطبعة الحجرية لشرح المقاصد



شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شئ وبه اعتضاده * ومن عنده ابتداء كل حي واليه معاده * تتلى من اوراق الاطباق آيات توحيده وتحميده * وتجلى في الآفاق والانفس شواهد تقديسه وتمجيده * ما سقط في الاكوان من ورقة الا تعلمها حكمته الباهرة * ولا توجد في الامكان من طبقة الا تشملها قدرته القاهرة * تقدس عن الامثال والاكفاء ذاته الاحدية * وتنزه عن الزوال والفناء صفاته الازلية والابدية * سجدت لعزة جلاله جباه الاجرام العلوية * ونطقت بشكر نواله شفاه الانوار القدسية * ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد الدينية * وخولتنا من عوارف المعارف اليقينية * وهديتنا اليه من طريق النجاة وسبيل الرشاد * ودللتنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد * ونصلي على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلائق * المبعوث رحمة للخلائق * ارسلته حين درست اعلام الهدى * وظهرت اعلام الردى * وانطمس منهج الحق وعفا * واشرفت مصابيح الصدق على الانطفاء * فاعلى من الدين معالمه * ومن اليقين مراسمه * وبين من البرهان سبيله * ومن الايمان دليله * واقام للحق حجته * وانار للشرع محجته * حتى انشرح الصدور بنور البينات * وازاح عن القلوب صدأ الشبهات * واشرق وجه الايام * واتسق امر الاسلام واعتصم الانام * باوثق عصام ماله من انفصام * وعلى آله واصحابه خلفاء الدين وخلفاء اليقين * مصابيح الامم ومفاتيح الكرم * وكنوز العلم ورموز الحكم * رؤساء حظائر القدس * وعظماء بقاع الانس * فقصدوا ذرى الحقائق باقدام الافكار * ونوروا سبل طرائق بانوار الآثار * وقارعوا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب * وسارعوا الى

(اليقين)

الصفحة الأولى من الطبعة الحجرية

﴿ ٣١١ ﴾

من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين الاصبعين او كفضل الوسطى على السبابة و حديث مائة سنة انما هو في القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عليه السلام من مات فقد قامت قيامته و قوله لجمع من الاعراب سألوه عن الساعة و قد اشار الى اصغرهم ان يعش هذا لا يدركه الهرم حتى يقوم عليكم ساعتكم و انما الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر الكل وسوقهم الى المحشر على ان الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر بل الياس ايضا على ما ذهب اليه العظماء من العلماء من ان اربعة من انبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض و عيسى و ادريس في السماء عليهم الصلوة والسلام

قد يسر الله تعالى طبع هذا الكتاب المسمى بشرح مقاصد الطالبين في علم اصول عقائد الدين للعلامة الفاضل سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني وذلك في دار الخلافة الزاهرة في ايام حضرة ذي الدولة والاجلال والفضل والافضال مولانا المكرم و سلطاننا المعظم السلطان ابن السلطان ﴿ السلطان الغازي عبد المجيد خان ﴾ ادام الله دولته الى آخر الدوران و ذلك في مطبعة (الحاج محرم افندى) البسنوي ۞ انال الله مقصوده الدنيوى والاخروى ووافق انجاز طبعه في شهر جماذي الاولى ۞ في سنة خمس و ثلثمأة والف ۞ من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلوة والتحية و على آله و عترته الزكية

م م
م

الصفحة الأخيرة من الطبعة الحجرية

ثالثًا: تحقيق الحواشي:

سلكنا في تحقيق الحواشي الخطوات الآتية:

١- قامت الدار بصف النسخ المعتمدة على الحاسوب.

٢- قام الأستاذ عبد الرحمن باكير النجار، والأستاذ أيوب عبد الفتاح خالد بمقابلة الحواشي على نسخها الخطية.

٣- قابل الأستاذ أيوب عبد الفتاح خالد حاشية السينابي على نسخة ثانية تتفق مع النسخة الأولى في ذكرها للمنهوات وفي بعض الأخطاء، فتبين أنهما من عائلة واحدة، وبعد ذلك صحّح الحاشية على نسختين أخريين لم تُذكر فيهما المنهوات وتتفقان كذلك، فتبين أنهما من أسرة واحدة، وتمت الإشارة لفروق النسختين الأخريين في الهامش.

٤- اعتنى الأستاذ أيوب عبد الفتاح خالد بالحواشي الأربع من حيث الضبط والتفقير وعلامات الترقيم والتعليق عند الحاجة.

٥- قام الأستاذ عثمان النابلسي بقراءة الحواشي بعد انتهاء المقابلة والاعتناء، وأبدى ملاحظات متعلقة بضبط النص وتفقيره وقراءته، وما وضعه الأستاذ من هوامش عقّبه برمز: (ع).

*** نسخة حاشية الخيالي:**

اعتمدنا على نسخة «المكتبة السليمانية»، مكتبة فاتح، رقم ٢٩٨٤، وهي ضمن مجموع يقع في ١٤١ لوحة، تنتهي حاشية الخيالي عند اللوحة رقم: ٣٦.

*** نسخ حاشية السينابي:**

-النسخة الأولى المعتمدة كأصل: اعتمدنا على نسخة «المكتبة السليمانية»،

مكتبة الشهيد علي باشا، رقم ١٦١٢ كأصل، ووقع الفراغ من كتابتها عام ٩٤٧هـ، وعدد لوحاتها: ١٠٣.

-النسخة المعتمدة الثانية: اعتمدنا نسخة «المكتبة السليمانية»، مكتبة فاتح، رقم: ٢٩٨٥، ووقع الفراغ من كتابتها عام ٩٢٠هـ، وعدد لوحاتها: ١٤٩.

-النسخة الثانوية الأولى: نسخة «المكتبة السليمانية»، مكتبة حالت أفندي، رقم: ٤٢٩، ووقع الفراغ من كتابتها عام ٨٩٠هـ، وعدد لوحاتها: ١٠٥.

-النسخة الثانوية الثانية: نسخة «مكتبة عدنان أوتكين» رقم: ٢١٨٤، ووقع الفراغ من كتابتها سنة ٨٩٨هـ، وعدد لوحاتها: ٦٣.

*** نسخ حاشية البرسوي:**

اعتمدنا على نسخة «مكتبة راغب باشا» رقم ٧٥٠، وتقع في ١٨٧ لوحة.

ثم تمّ تصحيح الحاشية على نسخة «المكتبة السليمانية»، مكتبة لا له لي، رقم ٢٢٢٥، وهي ضمن مجموع يقع في ٢٣٨ لوحة، وهي ناقصة، فقد اشتملت على نصف الكتاب فقط، وقد أشرنا في أثناء الحاشية لموضع انتهاء هذه النسخة، وهو أواخر المقصد الثاني.

*** نسخة حاشية الفاروقي:**

اعتمدنا نسخة مكتبة هارفارد (MS Arab SM4156)، وتقع في ٤٥٦ لوحة، وهي بخط محشيها.

وهذه الحواشي متفاوتة في شمولها لشرح المقاصد، فبعضها شمل خمسة مقاصد، وبعضها اقتصر على مقصد واحد، كما يتبين في الجدول الآتي:

	حاشية الخيالي	حاشية السينابي	حاشية البروسوي	حاشية الفاروقي
المقصد الأول «المبادئ»	--	√	√	--
المقصد الثاني «الأمور العامة»	--	√	√	--
المقصد الثالث «الأعراض»	--	--	√	--
المقصد الرابع «الجواهر»	--	--	--	--
المقصد الخامس «الإلهيات»	√	√	√	√
المقصد السادس «السمعيات»	--	--	√	√

تنبيه: لاحظنا اختلاف النسخ التي اعتمد عليها المحشون عن النسخ التي اعتمدناها في تحقيق شرح المقاصد، ورأينا أن نبقيها كما هي، ولذلك قد يجد القارى اختلاف الحواشي عن الشرح في بعض المواضع، كما رأينا في بعض المواضع من الحواشي إشكالًا من حيث المعنى، فأبقينا العبارات كما هي في النسخ المخطوطة، ونبهنا على معظم هذه المواضع في الهامش.

وهذا هو جهد المقل، ونسأل الله تعالى أن يكون مفيدًا لأهل العلم، وأن يتقبله منا، ولا يخلو عمل بشري عن نقص وقصور، ولكن نقول كما قال الحريري:

وإنْ تَجِـد عيبـًا فَسُـدّ الخَلـلا فَجَـلّ مَـنْ لا عيـب فيـه وعـلا

والحمـد لله علـى مـا أولـى فنِعْـم مـا أولـى ونِعْـم المولـى

❁ ❁ ❁

بداية حاشية الخيالي

التوفيق والهداية الى اقوم طريق بمنه وكرمه فختم كتابه بما ابتدأه
به والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين
وآله وصحبه اجمعين قال مؤلفه الشيخ الامام الحبر النقال خالد بن
عبد الله بن ابي بكر الازهري فرغت من تسويد هذه الورقات ثالث
سنة ثمان وتسعين وثمان مائة من الهجرة النبوية والحمد لله
وحده وصلى الله على من لا نبي بعده وحسبنا الله
ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم وغفر لنا ولوالدينا
ولكل المسلمين اجمعين
امين امين
امين

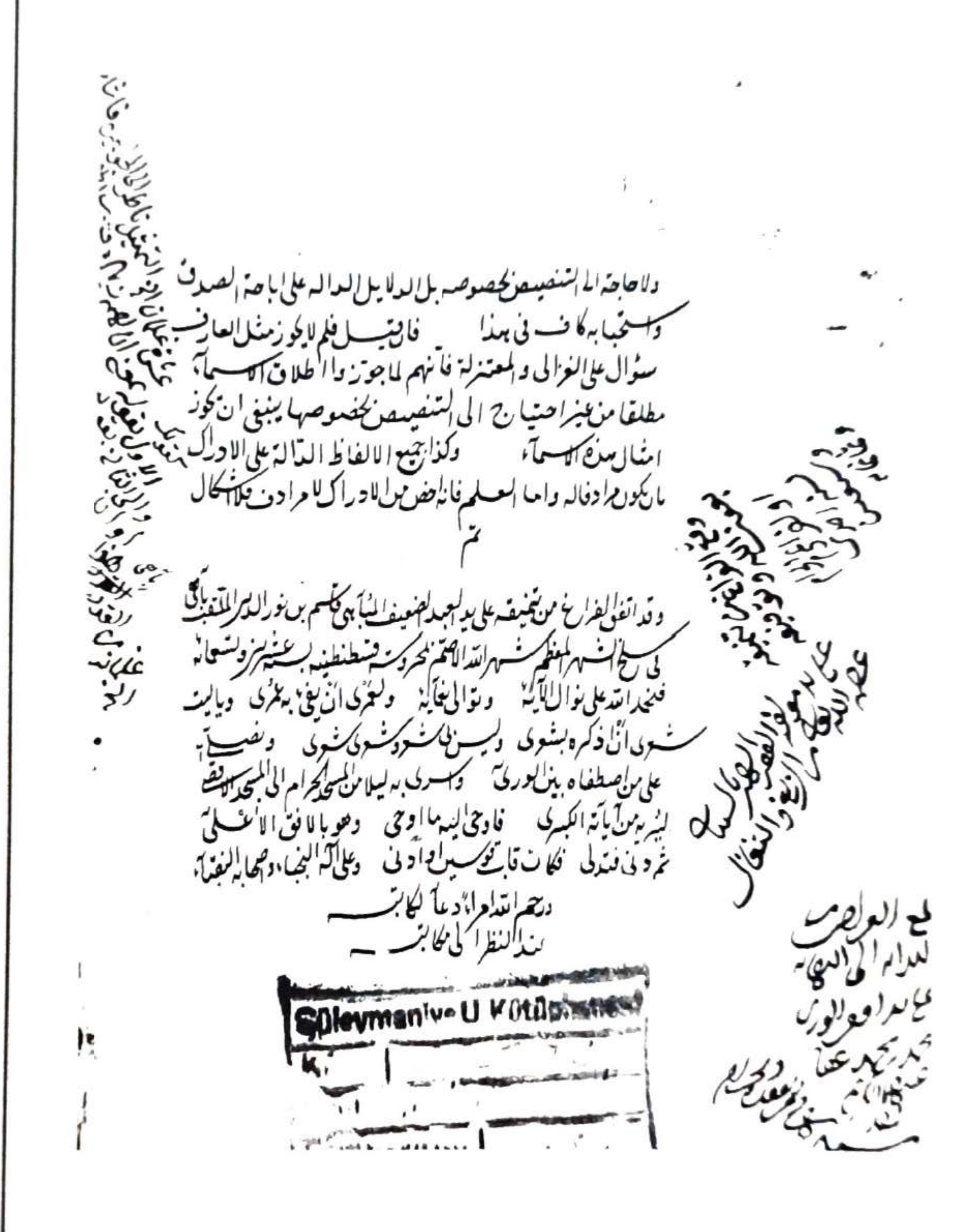
نهاية حاشية الخيالي

بداية حاشية السينابي - النسخة الأصل

نهاية حاشية السينابي - النسخة الأصل



بداية النسخة الثانية المعتمدة لحاشية السينابي


ولا حاجة الى التنصيص لخصوصه بل الدلايل الدالة على اباحة الصدق
واستحبابه كاف في هذا   فان قيل فلم لا يكون مثل العارف
سؤال على الغزالي والمعتزلة فانهم لما جوزوا اطلاق الاسماء
مطلقا من غير احتياج الى التنصيص لخصوصها ينبغي ان يكون
امثال هذه الاسماء   وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك
ان يكون مرادفا له واما العلم فانه اخص من الادراك لا مرادف فلا اشكال
تم
وقد اتفق الفراغ من تسويده على يد العبد الضعيف [illegible] بن نور الدين [illegible]
في [illegible] الشهر المعظم شهر الله الاصم المحرم [illegible] قسطنطينية [illegible] وتسعمائة
فنحمد الله على نوال الآية [illegible]
[illegible]
على من اصطفاه بين الورى   واسرى به ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
ليريه من آياته الكبرى   فاوحى اليه ما اوحى   وهو بالافق الاعلى
ثم دنى فتدلى   فكان قاب قوسين او ادنى   وعلى آله النجباء واصحابه النقباء
رحم الله امرأ دعا لكاتبه
[illegible]

نهاية النسخة الثانية المعتمدة لحاشية السينابي

بداية النسخة الثانوية الأولى لحاشية السينابي

(نسخة حالت أفندي)

شرعيها يقال المراد من عدم الادلة المنع والاطلاق عدم النص فلان [illegible]
ولا يلزم من عدم النص عدم الدليل الشرعي فان ما ذكرنا في قولنا لا منها [illegible]
دليل شرعي وكذا المذكور في كلام الخصم من قولهم ما داه لانا نقول اشار
ان رجع الى دفع بقول والقياس انما نعتبر في العمليات [illegible]
الدال على اباحة الصدق محصوله كلام الغزالي في اطلاق الوصف هوان
اطلاق الصفة من باب الاخبار ولا حاجة الى التنصيص بخصوصه بل الدلالة
الدالة على اباحة الصدق واستحبابه كاف نحو هذا [illegible] فان قيل فلم لا يجوز
مثل العارف سواله على الغزالي والمعتزلة فانهم لما جوزوا اطلاق الاسماء
مطلقا من غير احتياج الى التنصيص بخصوصها [illegible] ان يجوز امثال هذه الاسماء
[illegible] وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك بان يكون مرادفاله واما العلم فانه
اخص من الادراك لا مرادف لها [illegible]
[illegible]
قرب او واله [illegible] ان هذا العذر من [illegible]

تم الكتاب بعون الله وحسن توفيقه واسطه [illegible]
كان ذلك سنة اثنين وسبعين وثمانمائة
اين قدر در حضور اهل دلان
پس بود یادگار درویشان
قد وقع الفراغ من كتابة
هذه الحواشي السينابية
لشرح المقاصد
على يد العبد
الفقير
الحقير
المحتاج الى رحمة ربه القدير عبد الفتاح بن ضياء الدين القرمي الشهير بالعمري
عاملهما الله بلطفه الخفية واول ربيع الاخر يوم الاحد وقت الضحى من شهور
سنة تسعين وثمانمائة

الهی جمع کتب کرده ابل وحدت
بده بدست [illegible] کتاب
حالت [illegible] ١٢٣٦

نهاية النسخة الثانوية الأولى لحاشية السينابي

(نسخة حالت أفندي)

بداية النسخة الثانوية الثانية لحاشية السينابي

(نسخة عدنان أوتكين)

نهاية النسخة الثانوية الثانية لحاشية السينابي

(نسخة عدنان أوتكين)

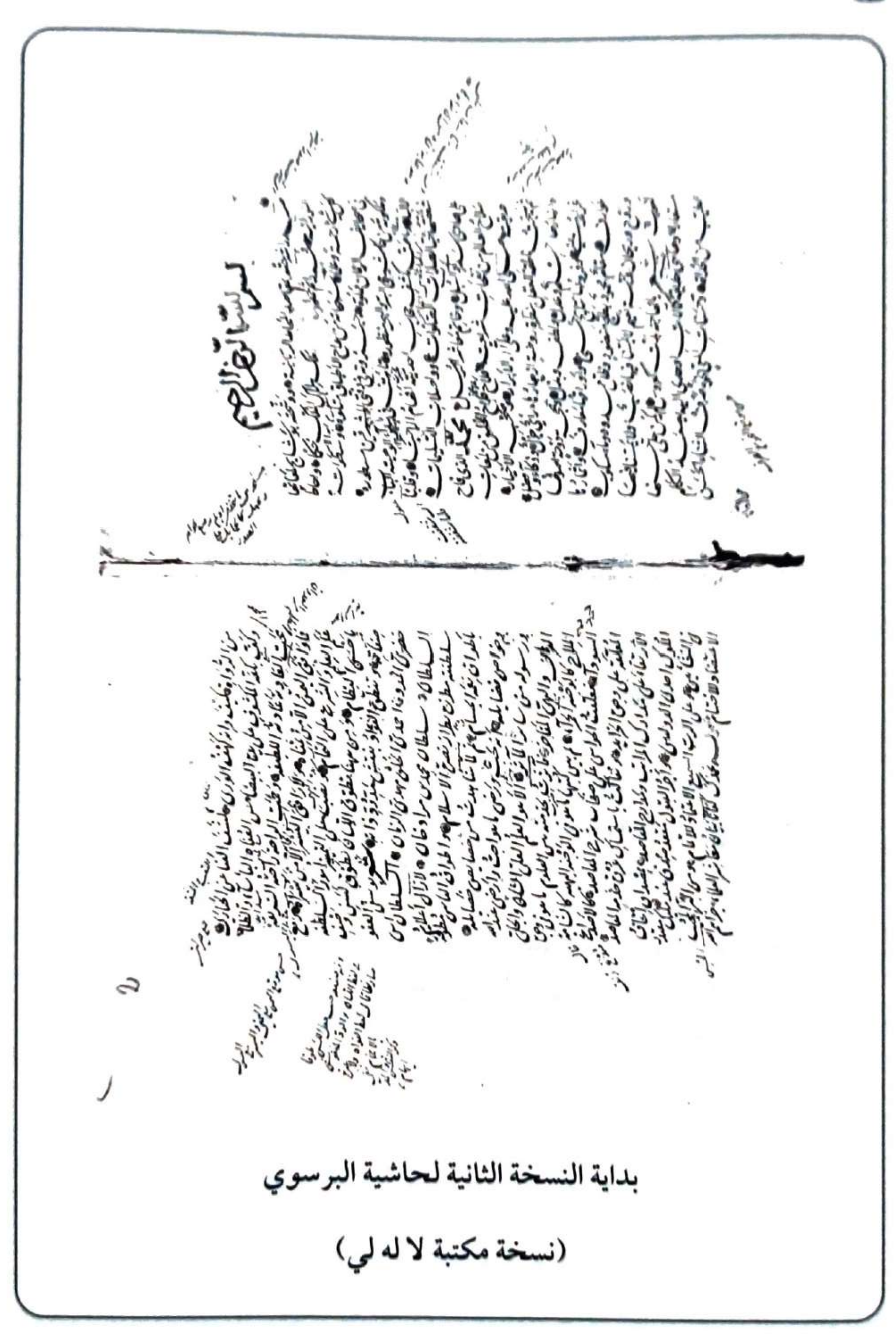
بداية النسخة الأصل لحاشية البرسوي

اولا فرجع منهزما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عم
لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه رايه فقال لاعطين الخ وفي ذلك
لا يدل على ان كلما وصفه به لم يوجد في غيره لان نفي هذا المجموع للجمع
ان يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنفي كونه كرارا غير فرار
ولا يلزم ح الافضلية مطلقا بل في كونه كرارا غير فرار حول الآيات
الصراح كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه يسعى نورهم بين
ايديهم وقوله والذين آمنوا والذين معه اشداء على الكفار رحماء
بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله
لقد رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك
من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله حولها شوكتهم
مع قوله واما الاخرى والاول هو الاقرب لما سيجيء الشارح
في الصفحة الاخرى ان مذهب الكثير هو ان اول من بغى في الاسلام
معاويه وان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة مولنه
واما في آخر الزمان الخ ويمكن ان يجاب ايضا بان الخير في قوله عم
خير القرون القرن الذي انا فيه الحديث بمعنى اسم التفضيل وفي قوله
لا يدرى اوله خير ضد الشر والمراد ان كلا خير





نهاية النسخة الأصل لحاشية البرسوي



بداية النسخة الثانية لحاشية البرسوي

(نسخة مكتبة لا له لي)

جزأين الأول جزء من الثاني ويتوهم التطبيق بين أعداد الحصى إذ لا بد بينهما من اعتبار العقل
فعليك بالتأمل الصادق والله الموفق كذا أفاده الشريف قوله والمنع ظ لأن قبول
الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كضعف الواحد والألف مرة غير متناهية
قوله فيبطل الدليل ومن احتج به وهو صاحب الإشراق اعترف بأنه حدسي يحتاج
إلى حدس ليعلم صحته وسماه برهانا عرشيا اعلم أن هذا البرهان لو صح يتم الأمور
المتعددة سواء كان ترتبها من جانب العلل أو المعلولات والجزئي في المعاد وبذا وجد
الأعداد لاجزائها أن يحصل جزئنا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فإنه جاز فيها بدون
هذا الفرض قوله وفيه منع الاستلزام أي فيه منع الاستلزام في قول المستدل وهو مستلزم
تناهي السلسلة ويجعل الدليل صالحا للمناظرة وإلزام الخصم من غير حاجة إلى ضم مقدمة حدسية
قوله لو حدثت سلسلة بل جملة غير متناهية أي لو وجد سلسلة مترتبة بل جملة غير متناهية ولو غير
مترتبة قوله ولو سلم فيمنع كون الأول أي الانفصال الأول إلخ لجواز أن يكون الأولية
قوله ضرورة احتياج المادة إليها فإن قلت لا نسلم احتياج الشيء في وجوده إلى ما يحل فيه
ما ظ قطعا لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لأن وجود
الذات في نفسها إليها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها وهذا أمر ضروري قلت
إنهم قالوا إن الحال في شيء قد يكون محتاجا إلى محله في وجوده بل فيما يلزمه من
عوارضه كالصورة الجسمية فإنها جوهر متحيزة بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج
إليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من أن يحل فيها فمثل هذا الحال
يجوز أن يكون علة لوجود المحل وشريكا لفاعله قوله هاهنا علة المنع أعني الحمل وقوله لما تقرر
المنع أعني قوله لم يجعلوا قوله وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة ممن قال منهم بوجود
الطبائع في الخارج فلا إشكال عليه على مذهبه ومن لم يقل بذلك وادعى أن ليس في
الخارج إلا المشخصات المتخصصة زعم أن تشريك العلل هو أحدى الصورة المشخصة

نهاية النسخة الثانية لحاشية البرسوي

(نسخة مكتبة لا له لي)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي توحد بجلال ذاته وكمال صفاته تفرد بالبقاء والقدم و[illegible]
وجبروته كل ما سواه بالفناء والحدوث والعدم وقسم ما سواه ممن بينهم إلى الأعراض
والجواهر ثم قسم الجواهر إلى الخفيات والظواهر ثم استأثر من بينهم نوع الانسان
وجعله لائقا بالجنة والرضوان ثم خص البعض منه بالنبوة الباهرة وأظهر في
أيديهم المعجزات الظاهرة والصلوة على من اصطفى من بينهم بصفة لولاك لما خلقت
الأفلاك واجتباه بإبقاء شريعته إلى بقاء الأموال والأملاك وأرسله إلى كافة
الخلق من الإنس والجان ونسخ بكتابه ودينه سائر الكتب والأديان وجعل كتابه معجزا
للفصحاء والبلغاء وإن كانوا أكثر من حصى البطحاء ورمال الدهناء ثم على خلفائه
الأربعة الذين جاهدوا في الله حق جهاده لإعلاء كلمته بتخريب أعدائه وعلى آله الذين
أدخلوا الناس في دين الله أفواجا وصادفوا بحار العلم والهدى حتى تتلاطم أمواجها وعلى
أصحابه الذين اقتصوا جهدهم في رفع أعلام الملة البيضاء وظهروا بالعضد القويم ساحة
الشريعة الغراء وعلى أتباعهم الذين سارعوا في تفتيش أعمالهم وأحوالهم واقتدوا بهم في
أعمالهم وأقوالهم حتى فازوا بما أعد الله لهم من الرضوان والروح وجنان النعيم ذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وبعد فيقول العبد الفقير الغريق
في بحار المعاصي الخائف من يوم يؤخذ فيه بالنواصي الراجي بلطف الملك الغفور
التقي ملك أحمد بن الملك بير محمد الفاروقي أفناه الله عما سواه وأوصله إلى أنوار
أن هذه حواش علقتها على الإلهيات والسمعيات من شرح المقاصد اللذين هما أهم المقاصد
للقاصد ولعمري لم يوجد مثلها في كتب المتقدمين ولا في زبر المتأخرين وإنهما

بداية حاشية الفاروقي

بالحميد والجدال والله اعلم الى م المآل الحمد لله الذي وفقني باتمام تحرير واختتام ماقصدت والمرجو من الله الموافق المعين ان ينفع بها الطالبين الصادقين ويعم نفعه كما عمه باصله فانه هو المجيب للطالب بفضله وكان ابتدا نقل هذه التعليقات من هامش الشرح الذي علقتها عليه حال قراتها وضممتها اليه ...

نهاية حاشية الفاروقي

ترجمة الإمام سعد الدين التفتازاني

(٧٢٢ - ٧٩٢هـ)

اسمه ونسبه:

مسعود بن القاضي فخر الدين عمر بن المولى الأعظم برهان الدين عبد الله بن الإمام الرباني شمس الحق والدين القاري الشيخ سعد الدين التفتازاني[١].

مولده:

قال الشرواني في أوائل شرحه للإرشاد: «لقد زرت مرقده المقدس بسرخس، فوجدت مكتوباً على صندوق مرقده من جانب القدم: ولد عليه الرحمة والرضوان، في صفر سنة اثنتين وعشرين وسبعمائة»[٢].

صفاته ومكانته العلمية:

كان الإمام التفتازاني آية في التحقيق والغوص على المعاني والدقائق، وشهد له بالإمامة والتقدّم كلّ مَن وقف على تصانيفه، حتى استدل ابن خلدون بمؤلفاته على وجود بقيةٍ من الحضارة في بلاد ما وراء النهر، وقرّر أنه ليس في متأخري العجم مَن

---

(١) مفتاح السعادة (١/ ١٩٠).

(٢) مفتاح السعادة (١/ ١٩١). وهناك قول آخر في تعيين وقت ولادته، قال ابن حجر في الدرر الكامنة (٦/ ١١٢):

«كانَ مولده سنة ٧١٢ علىٰ مَا وجد بِخَط ابْن الْجَزرِي».اهـ

يعوّل على أقواله سوى السعد، فقال في مقدمته (ص٧٤٩):

«وبقي **بعض الحضارة** في ما وراء النّهر لما هناك من الحضارة بالدّولة الّتي فيها، فلهم بذلك حصّة من العلوم والصّنائع لا تنكر، **وقد دلّنا على ذلك كلام بعض علمائهم من تآليف وصلت إلينا إلى هذه البلاد، وهو سعد الدّين التّفتازانيّ، وأمّا غيره** من العجم فلم نر لهم من بعد الإمام ابن الخطيب ونصير الدّين الطّوسيّ كلامًا يعوّل على نهايته في الإصابة».اهـ

ونص ابن حجر على أن الإمامة في علوم البلاغة والمعقول قد انتهت إلى الإمام السعد في سائر الأمصار، ولم يكن له فيها نظير، قال في (الدرر الكامنة) (٦/ ١١٢):

«الْعَلامَة الْكَبِير... قد انْتَهَت إِلَيْهِ معرفَة عُلُوم البلاغة والمعقول بالمشرق بل بِسَائِر الْأَمْصَار، لم يكن لَهُ نَظِير فِي معرفَة هَذِه الْعُلُوم».اهـ

وذكر صاحب (مفتاح السعادة) العلوم التي برز فيها الإمام السعد فقال (١/ ١٩٠):

«الإمام العلامة، عالم بالنحو، والتصريف، والمعاني، والبيان، والأصلين، والمنطق، وغيرها».اهـ

ومع شهادة الشيخ المراغي بتفوق الإمام السيد الشريف ذكاءً، لكنه صرّح بتفوق الإمام السعد في دقة الفكر والغوص على المعاني، فقال:

«إن السيد الشريف وإن فاقه ذكاء وغلبه فى البحث والجدل، فإنه لا يصل إلى منزلته (أي السعد) في دقة الفكر والغوص على المعاني، وقد كان (السيد الشريف) في بدء التأليف وأثناء التصنيف يغوص في بحار تحقيقاته، ويلتقط الدر من تدقيقاته، ويعترف برفعة شأنه، وجلالة قدره، وعلوّ مقامه».اهـ[1]

---

(١) تاريخ علوم البلاغة (ص١٥٣).

شيوخه:

-القاضي عضد الدين الإيجي، صاحب المواقف (ت ٧٥٦ هـ)

-قطب الدين محمود بن محمد نظام الدين الرازي التحتاني (ت٧٦٦ هـ)[١].

-ضياء الدين عبد الله بن سعد الله بن محمد عثمان القزويني الشافعي المعروف بالقرمي وبابن قاضي القرم المتوفى سنة ٧٨٠ هـ[٢].

-ناصر الدين الترمذي.

-علاء الدين السغناقي.

-بهاء الدين الحلواني[٣].

-علاء الدين بن حسام الدين[٤].

-جلال الدين يوسف الأوبهي، من مقدمي علماء خراسان والعراق وما وراء النهر[٥].

تلامذته:

تتلمذ على السعد عدد من العلماء المبرزين في المعقول والمنقول، منهم:

- حسن بن علي بن محمد الأبيوردي حسام الدين (ت ٨١٦هـ)[٦].

---

(١) درر العقود الفريدة (٣/ ٤٧١)، ومفتاح السعادة (١/ ١٩٠).

(٢) إنباء الغمر (٢/ ٢٨٢).

(٣) حاشية الفناري على المطول (ص٢٠).

(٤) حاشية الدسوقي على المطول (١/ ٢٠٤).

(٥) مفتاح السعادة (١/ ١٧٧).

(٦) إنباء الغمر (٧/ ١٣١).

-البرهان أمير حيدر الخافي (ت بعد ٨٢٠هـ)[١].

-المولى ميرك الصيرامي (٨٢٣ هـ)[٢].

-محمد بن عطاء الله بن محمد الرازي الحنفي ثم الشافعي، قاضي القضاة (٨٢٩هـ)[٣].

-علاء الدين محمد بن محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي (ت ٨٤١هـ)[٤].

-علاء الدين علي بن موسى بن إبراهيم الرومي الحنفي (ت ٨٤١هـ)[٥].

-شمس الدين محمد بن فضل الله بن مجد الدين الكريمي (ت ٨٦١هـ)[٦].

جبريل بن صالح البغدادي[٧].

وغيرهم الكثير.

مؤلفاته:

قال ابن خلدون في مقدمته (ص٦٣٣):

«ولقد وقفت بمصر على تآليف في المعقول متعدّدة، لرجل من عظماء هراة من بلاد خراسان، يشتهر بسعد الدّين التّفتازانيّ، منها في علم الكلام وأصول الفقه والبيان،

---

(١) الضوء اللامع (٤/ ٣٣).

(٢) الضوء اللامع (٢/ ٣٢٤).

(٣) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٤/ ١٠٤).

(٤) شذرات الذهب (٩/ ٣٥١).

(٥) إنباء الغمر (٩/ ٢٤).

(٦) الضوء اللامع (٤/ ٢٩٣).

(٧) الضوء اللامع (٥/ ٦٢).

تشهد بأنّ له ملكة راسخة في هذه العلوم. وفي أثنائها ما يدلّ على أنّ له اطّلاعًا على العلوم الحكميّة، وقدمًا عالية في سائر الفنون العقليّة، والله يؤيّد بنصره من يشاء». اهـ

ومن أبرز هذه المؤلفات:

-شرح تصريف الزنجاني: فرغ من تأليفه حين بلغ ست عشرة سنة، في الليلة الخامسة عشرة من شعبان سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة، وهو أول مصنفاته.

-الشرح المطول على تلخيص المفتاح: ويعرف بـ«المطول»، فرغ من تأليفه في يوم الأربعاء الحادي عشر من صفر سنة ثمان وأربعين وسبعمائة بهراة. قلت: وكان الإفتتاح في يوم الإثنين الثاني من رمضان، الواقع في سنة اثنتين وأربعين وسبعمائة بجرجانية خوارزم.

-الشرح المختصر على تلخيص المفتاح: ويعرف بمختصر المعاني، فرغ من تأليفه في سنة ست وخمسين وسبعمائة بغُجْد وان.

-شرح الرسالة الشمسية: فرغ من تأليفه في جمادي الاخرة سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة بمزارجام.

-التلويح إلى كشف حقائق التنقيح: فرغ من تأليفه في ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة، بكلستان تُرْكستان.

-شرح العقائد النسفية: فرغ من تأليفه في شعبان سنة ثمان وستين وسبعمائة، بخوارزم.

-حاشية على شرح العضد الإيجي على مختصر المنتهى لابن الحاجب: فرغ من تأليفه في ذي الحجة حجة سبعين وسبعمائة، بخوارزم.

-إرشاد الهادي (الإرشاد): فرغ من تأليفه سنة ثمان وسبعين وسبعمائة، بخوارزم.

-مقاصد الكلام: فرغ من تأليفه في ذي القعدة سنة أربع وثمانين وسبعمائة بسمرقند.

-شرح المقاصد.

-تهذيب المنطق والكلام: فرغ من تأليفه في رجب سنة تسع وثمانين وسبعمائة بظاهر سمرقند.

-شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم: فرغ من تأليفه في شوال سنة تسع وثمانين وسبعمائة بظاهر سمرقند.

-مفتاح الفقه (في الفقه الشافعي) : شرع في تأليفه سنة اثنتين وثمانين وسبعمائة في سرخس، وهو تحت التحقيق الآن.

-الفتاوى الحنفية: شرع في تأليفه يوم الأحد التاسع من ذي القعدة سنة تسع وخمسين وسبعمائة بهراة.

-مختصر شرح تلخيص الجامع الكبير: والجامع الكبير في الفروع ألفه محمد بن الحسن الشيباني، شرع التفتازاني في تلخيصه سنة خمس وثمانين وسبعمائة في سرخس.

-الحاشية على الكشاف: شرع في تأليفها في الثامن عشر من ربيع الآخر سنة تسع وثمانين وسبعمائة، بظاهر سمرقند[١].

-النعم السوابغ في شرح الكلم النوابغ[٢].

وفاته:

توفي يوم الإثنين الثاني والعشرين من المحرم سنة اثنتين وتسعين وسبعمائة

---

(١) مفتاح السعادة (١/ ١٩١-١٩٢).

(٢) الأعلام (٧/ ٢١٩).

بسمرقند، ونقل إلى سرخس، ودفن بها يوم الأربعاء التاسع من جمادي الأولى بهذه السنة، روح الله روحه، وزاد في غرف الجنان فتوحه[1].



(١) مفتاح السعادة (١/ ١٩٢).



ترجمة المولى الخيالي

(٨٢٩-٨٦٢هـ)

اسمه ولقبه:

أحمد بن موسى شمس الدين الشهير بالخيالي.

تعلّمه وتعليمه:

قرأ على أبيه مباني العلوم، ثم وصل إلى خدمة المولى خضر بيك، وكان مدرسًا بسلطانية بروسا، ثم صار مدرسًا به ببعض المدارس الثمان.

ولما مات تاج الدين إبراهيم الشهير بابن الخطيب والد خطيب زاده بمدرسة ازنيق، عرض محمود باشا الوزير إلى السلطان محمد خان الخيالي، فقال السلطان: أليس هو الذي كتب الحواشي على شرح العقائد وذكر فيها اسمك؟ قال: نعم، فقال إنه مستحق. وكان الخيالى تهيأ في تلك الأيام للحج، فجاء قسطنطينية، فأعلمه الوزير، فقال: إن أعطيتنى وزارتك وأعطاني السلطان سلطنته لا أترك هذا السفر، فلما رجع صار مدرسًا بها، ولم يلبث إلا قليلًا حتى مات.

وفاته:

ذكر حاجي خليفة والزركلي أنه توفي عام ٨٦٢هـ، وقال اللكنوي: «..مات في أوائل عشر ستين وثمانمئة، وكان سنّه ثلاثًا وثلاثين سنة».

صفاته ومناقبه:

وكان مشتغلًا بالعلم والعبادة، وكان يأكل في كل يوم وليلة مرة وحدة، وكان نحيفاً في الغاية، حتى روي أنه كان يجمع سبابته وإبهامه ويدخل بينهما يده إلى عضده.

طلابه:

ومن تلامذته المولىٰ غياث الدين الشهير بباشا جلبي، وكمال الدين قره كمال.

من تصانيفه:

-حواشي شرح العقائد، سلك فيها مسلك الإيجاز والإلغاز.

قال اللكنوي: «قد انتفعت بحواشيه على شرح عقائد النسفي، وهي حواش نفيسة مشتملة على فوائد غريبة، بعبارات موجزة، تشتمل على معان لطيفة، وقد تداولها علماء زماننا بالدرس والتدريس».

-حواش على أوائل شرح التجريد.

-شرح نظم العقائد لأستاذه خضر[1]، وهو مطبوع بمكتبة وهبة-القاهرة عام ٢٠٠٨، ت: عبد النصير ناتور المليباري الهندي.

-حاشية على تفسير البيضاوي.

-حاشية على التلويح[2].

-حاشية على حاشية الجرجاني على شرح العضدي على ابن الحاجب.

-حاشية على وقاية الرواية في مسائل الهداية[3].

-حاشية على شرح المقاصد.

---

(١) الفوائد البهية في تراجم الحنفية (ص٤٣).

(٢) الشقائق النعمانية (ص٨٧).

(٣) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٠، ١٨٧٥).

ترجمة العلامة إلياس السينابي

(توفي عام ٨٩١هـ)

اسمه ونسبه:

العالم الفاضل إلياس بن إبراهيم السينابي الحنفي.

صفاته ومناقبه:

كَانَ -رَحمَه الله تعالى- رجلًا فَاضلًا، حَدِيد الطَّبْع، شديدالذكاء، سريع الفطنة، مشاركًا فِي الْعُلُوم كلها، ومشتغلًا بالعلوم غَايَة الِاشْتِغَال.

وَكَانَ خطه حسنا جدًا، وَكَانَ سريع الْكِتَابَة، سَمِعت من وَالِدي أنه كتب مُخْتَصر الْقَدُورِيّ فِي الْفِقْه فِي يَوْم وَاحِد، وَكتب حَوَاشِي شرح الشمسية للسَّيِّد الشريف فِي لَيْلَة وَاحِدَة، وَكَانَ خَفِيف الرّوح، كثير المزاح، لطيف الطَّبْع، صَار مدرسًا بسلطانية بروسه، وَتُوفِّي وَهُوَ مدرس بهَا، روح الله روحه

مصنفاته:

-صنف شرحًا للفقه الأكبر تصنيفًا لطيفًا جدًا، قال صاحب الشقائق النعمانية: «طالعته وانتفعت بِهِ».

-رسَالَة مُتَعَلقَة بتفسير بعض الآيات، أظهر فِيهَا حذاقته فِي علم التَّفْسِير.

-حواش على شرح الْمَقَاصِد للسعد التَّفْتَازَانِيّ، وَهِي حَاشِيَة لَطِيفَة جدًا[1].

---

(١) الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية (ص١٠٣).

-شرح على عروض الأندلسي سماه: (فتح النقوض).

وفاته:

أقام في بروسة مدرساً في مدرستها (السلطانية) وتوفي بها سنة ٨٩١هـ[١].



(١) الأعلام (٢/٨).

ترجمة المولى حسام زاده البروسوي

(توفي عام ١٠٣٥هـ)

اسمه ونسبه:

حسام زاده مصطفى بن حسام الدين حسين بن محمد بن حسام الدين البرسوي الرومي، المدرس الحنفي، المعروف بحسام زاده.

صفاته ومكانته:

كان ماهراً في العلوم الأدبية والشرعية والعقلية، عارفًا بالأحاديث والتفسير، صار مدرساً ببروسا ثم مفتياً، ومات وهو مفت بها[1].

مصنفاته:

-حاشية على صدر الشريعة.

-حاشية على التلويح.

-حاشية على شرح المقاصد.

-مجموعة المنشآت.

-رسالة شوقية ومقالة ذوقية.

---

(١) الفوائد البهية في تراجم الحنفية (ص٢١٣-٢١٤).

وفاته:

توفي سنة ١٠٣٥ [(١)].

❁ ❁ ❁

---

(١) كشف الظنون (٦/ ٤٣٩).

ترجمة العلامة ملك أحمد الفاروقي[(١)]

(كان حيًا عام ١٠٨٥هـ)

بلدة أحمد آباد بلدة تاريخية قديمة كانت مركز السلاطين في عهود الإمارة الإسلامية في ،گجرات، هي من بلادها المتطورة، كان الملوك والسلاطين يبذلون جهوداً جبارة في ترويج العلوم الدينية وإشاعة المعارف الإسلامية فيها، ولهذا كانوا يوقرون ويكرمون العلماء والفضلاء من المفسرين والمحدثين والمحققين، ويعتنون بهم عناية خاصة، ويبذلون مجهوداتهم وأموالهم في خدمتهم، ولهذا لم تزل بها كثير من رجال العلم وعباقرة الدين وجهابذة الإسلام في الأزمنة الماضية، كما ذكر في «مشاهير علماء گجرات (باللغة الأردية ولكن لما فتح السلطان أكبر بلد ،گجرات وبذل مجهوداته وعناياته كلها إلى فتح اگره كسدت مدارسها الدينية وكتاتيبها الإسلامية وصارت إلى السقوط والهبوط فلم ينل علماءها وفضلاءها شهرة وسمعة كما يليق. فلم يذكرهم المؤرخون في كتبهم ولم يُطلع على حياتهم كما ينبغي. فلم نجد أحوال المؤلف رحمه الله في أي كتاب، ولكن أفادني الشيخ نظام الدين المصباحي الكجراتي ملتقطا من عدة كتب عنده وقفات تاريخية واطلاعات قيمة واطلعت على بعض وقفات واكتشافات تاريخية عبر زيارة بعض مواقع فهرس المخطوطات للمكتبات العصرية في انترنت، فكتبت ترجمته - قدس سره في ضوئها. وهي كما يلي:

---

(١) كاتب هذه الترجمة هو الأستاذ محمد ناصر حسين المصباحي في مقدمة تحقيقه لكتاب الفاروقي: «زاد الأحباب في مناقب الأصحاب»، واقتصرنا عليها لندرة الكتب التي ترجمة له.

اسمه ونسبه:

هو ملك أحمد بن الملك بير محمد الفاروقي يرجع نسبه من قبل أمه إلى أستاذ الهند الشيخ وجيه الدين العلوي الگجراتي - قدس سره- لأن الشيخ ملك أحمد هو ابن أمة الحي بنت بي بي بواجي التي هي بنت الشيخ السيد ظهير الدين، وهو أخو الشيخ وجيه الدين العلوي الگجراتي من النسب.

والفاروقي في اسمه نسبة إلى الخليفة الثاني عمر -رضي الله تعالى عنه-.

ولم نطّلع على تاريخ ميلاده ووفاته مع كثرة الطلب ومراجعة الكتب.

مولده ومسكنه:

ولد الشيخ ملك أحمد . الفاروقي بـ«بتلاد من مديرية كهيرا في گجرات»، ونشأ وترعرع فيها، ثم ارتحل إلى بلدة أحمدآباد من بلاد گجرات فدرس فيها وأخذ العلم من الأساتيذ الذين كانوا معروفين بالعلم والفضل في ذلك العصر.

فضائله ومناقبه:

كان الشيخ ملك أحمد أحد الرجال المعروفين بالفضل والصلاح ومن أكابر العلماء في أحمد آباد في القرن الحادي عشر وكان عالما، فاضلا جيدا، بارعا في العلوم العقلية والنقلية كما تدل عليه، مصنفاته، وكان على براعة كاملة في التصنيف والتأليف وله خبرة تامة بعلم الأديان والمذاهب.

و له مهارة تامة وحذاقة كاملة في شتى العلوم والفنون، كما يظهر من مصنفاته، وله أسلوب خاص ورغبة تامة في إحقاق الحق وإبطال الباطل، والرد على الأديان الباطلة والفرق الضالة.

درّس الشيخُ ملك أحمد وأفاد خلقًا كثيرًا من العلماء والفضلاء، واشتغل طول حياته في خدمة العلم، والدين كان محققـًا باحثًا في علوم الأديان، مصنفـًا

للكتب الدينية، مدرسًا في المدارس العربية.

وقد صنّف كتبًا قيمة في شتى العلوم والفنون من الحديث والتفسير والسيرة والتراجم والتاريخ وعلم الكلام والنقد وغيرها.

توجد مصنفاته خطيّة (في صورة المخطوطة) في المكتبات التالية:

- مكتبة پير محمد شاه - أحمد آباد، گجرات مكتبة كنز المرغوب - پتن، گجرات.
- المجتمع الآسيوي (Asiatic Society) كولكته، أحمد آباد، گجرات.
- مكتبة خدا بخش پتنه بهار.
- المكتبة الآصفية العامة في حيدر آباد الهند.
- مكتبة الإمام أمير المؤمنين العامة في النجف الأشرف بـ(إيران).

مصنفاته البارزة:

خلّف الشيخ ملك أحمد مؤلّفات قيمة ومصنفات عظيمة في شتى العلوم والفنون ومن مصنفاته البارزة ما يلي:

(١) الحواشي النافعة على شرح إرشاد في النحو - كتبها في سنة ١٠٥٩هـ.

(٢) إيضاح المطالب شرح تذكرة المذاهب - صنفه في سنة ١٠٦١هـ في پتلاد من مديرية كهيرا من گجرات، أحق فيه مذهب السنة والجماعة بالدلائل الواضحة، وأبطل الأديان الباطلة بالبراهين القاطعة، وردّ على الفرق الضالة ردًا بالغًا.

توجد نسخته المخطوطة في مكتبة كنز المرغوب پتن، في گجرات.

(٣) حاشية على العضدي شرح المختصر في الأصول - كتبها في سنة ١٠٦٧هـ توجد نسختها المخطوطة في مكتبة پير محمد شاه في أحمد آباد گجرات.

(٤) حاشية شرح مقاصد، توجد في مكتبة پير محمد شاه في أحمد آباد.

(٥) حاشية المطوّل، توجد في مكتبة پير محمد شاه في أحمد آباد.

(٦) عقد اللآلي، هو حاشية على شرح العقائد والخيالي.

فرغ من كتابته سنة ١٠٨٥هـ، توجد نسخته المخطوطة في مُجتمع ،ايشيا، كولكنه، گجرات.

(٧) خلاصة الوجيه هذه رسالة صنّفها في سنة ١٠٨٤هـ في المدينة المنورة حول حياة الشيخ وجيه الدين العلوي الگجراتي - رحمه الله تعالى - حين ذهب إلى الحرمين الشريفين للحج والزيارة.

نسخته المخطوطة توجد في دار الكتب لمولانا نظام الدين المصباحي.

(٨) زاد الأحباب في مناقب الأصحاب.

صنفه في سيرة الخلفاء وأهل البيت والصحابة الكرام كما يظهر من اسمه.

توجد عدة من مخطوطاته في شتى المكتبات، توجد في مكتبة الإمام أمير المؤمنين العامة في النجف الأشرف بـ«إيران». ومكتبة خدابخش العامة بـ«بتنه - الهند»، والمكتبة الأصفية العامة في حيدر آباد الهند.

توفي الشيخ في بلدة أحمد آباد[1].



---

(١) المصادر والمراجع:
- مصباح العالم (غير مطبوع).
- فهرس المخطوطات مكتبة پير محمد شاه.
- مشاهير العلماء بـ گجرات.
- عدة مواقع انترنت للمخطوطات العصرية.



الشهير بشرح المقاصد

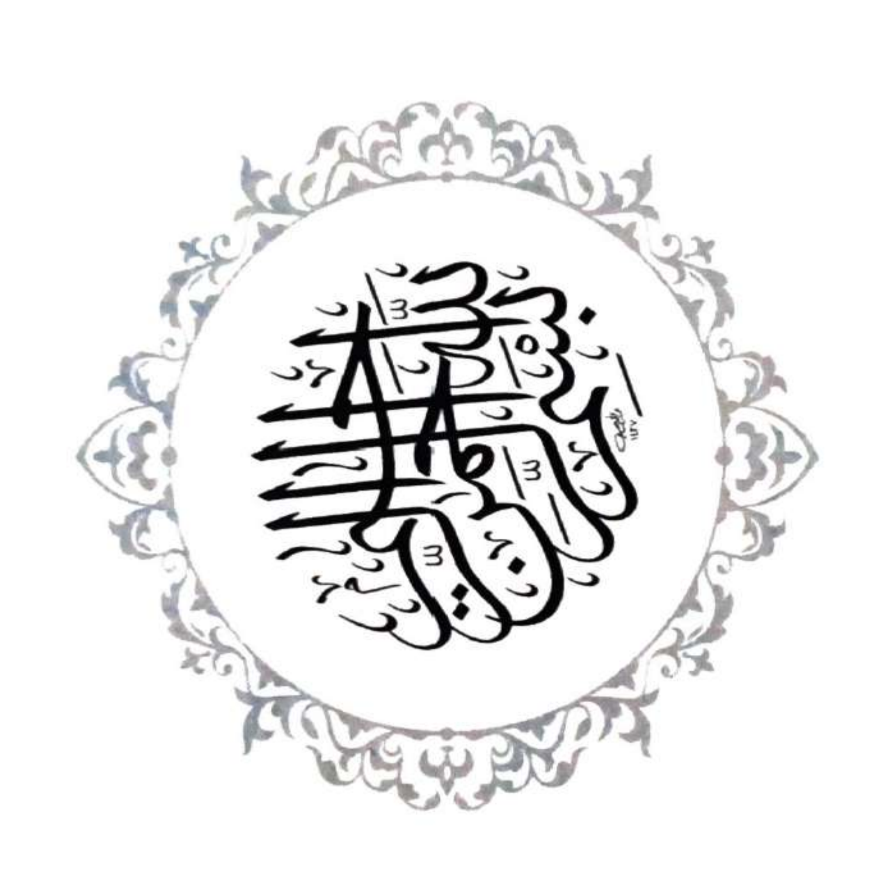
للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني

(ت ٧٩٢ هـ) رحمه الله تعالى

مع حواشي الخيالي والسينابي والبروسوي والفاروقي

المقصد الأول: في المبادئ





[مقدمة]

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين على التمام

نحمدكَ يا مَن بيدِه ملكوتُ كلِّ شيءٍ وبه اعتضادُه، ومَن عندَه ابتداءُ كلِّ حيٍّ وإليه مَعادُه، تُتلى مِن أوراقِ الأطباقِ آياتُ توحيدِه وتحميدِه، وتجلى في الآفاقِ والأنفسِ شواهدُ تقديسِه وتمجيدِه، ما تسقطُ في الأكوانِ مِن ورقةٍ إلَّا تعلمُها حكمتُه الباهرة، ولا توجدُ في الأمكانِ مِن طبقةٍ إلا تشملُها قدرتُه القاهرة، تقدَّسَ عن الأمثالِ والأكفاءِ ذاتُه الأحديَّة، وتنزَّهَ عن الزوالِ والفناءِ[1] صفاتُه الأزليةُ والأبدية، سجدتْ لعزةِ جلالِه جباهُ الأجرامِ العُلويَّة، ونطقتْ بشكرِ[2] نوالِه شفاهُ الأنوارِ القدسية.

ونشكركَ على ما علَّمتَنا مِن قواعدِ العقائدِ الدينية، وخوَّلتَنا مِن عوارفِ المعارفِ اليقينية، وهديتَنا إليه مِن طريقِ النجاةِ وسبيلِ الرشاد، ودللتَنا عليه من سننِ الاستقامةِ ونهجِ السداد.

ونُصلِّي على نبيكَ محمدٍ المنعوتِ بأكرمِ الخلائقِ، المبعوثِ رحمةً للخلائق، أرسلتَه حين دَرَسَتْ أعلامُ الهدى، وظهرتْ أعلامُ الردى، وانطمَسَ منهجُ الحقِّ وعفا، وأشرفتْ مصابيحُ الصدقِ على الانطفاء، فأعلى مِن الدِّينِ معالِمَه، ومِن اليقينِ مراسمَه،

---

(١) في السلطانية: «عن الأشباه والنقائص».

(٢) في السلطانية: «الشكر».

وبيَّنَ مِن البرهانِ سبيلَه، ومِن الإيمانِ دليله، وأقامَ للحقِّ حُجَّتَه، وأنارَ للشرعِ محجَّتَه، حتى انشرحَ الصدورُ بنورِ البيِّناتِ، وانزاحَ عن القلوبِ صدأُ الشبهات، وأشرقَ وجهُ الأيام، واتسقَ أمرُ الإسلام، واعتصمَ الأنامُ بأوثقِ عِصامٍ ما لَه مِن انفصام، وعلى آله وأصحابِه خلفاءِ الدِّين، وحلفاء اليقين، مصابيحِ الأمم، ومفاتيحِ الكرَم، وكنوزِ العلمِ، ورموزِ الحِكَمِ، رؤساءِ حظائرِ القدس، وعُظَماء بقاعِ الأنس، قد صعدوا ذُرى الحقائقِ بأقدامِ الأفكار، ونوَّروا سبعَ طرائقَ بأنوارِ الآثار، وقارعوا على الدينِ فكشفوا عنه القوارعَ والكروب، وسارعوا إلى اليقينِ فصرفوا عنه العواديَ والخطوب، فابتسمَ ثغرُ الإسلامِ وانتظمَ أمرُ المسلمين، واتَّضحَ وعداً مِن اللهِ وحقَّاً عليه نصرُ المؤمنين.

وبعدُ: فقد كنتُ في إبَّانِ الأمرِ وعنفوانِ العمر، إذ العيشُ غضٌّ والشبابُ بمائِه، وغصنُ الحداثةِ على نمائِه، وبدورُ الآمالِ طالعةٌ مسفرة، ووجوهُ الأحوالِ ضاحكةٌ مستبشرة، ورباع الفضلِ معمورةُ الأكناف والعَرَصَات، ورياضُ العلمِ مَمطورةُ الأكمامِ والزهرات، أُسرِّحُ النظرَ في العلومَ طلباً لأزهارِها وأنوارِها، وأشرحُ الكتبَ مِن الفنونِ كشفاً لأستارِها عن أسرارِها، يردُ عليَّ حذَّاقِ الآفاقِ غوصاً على فرائدِ فوائدِها، ويتردَّدُ إليَّ أكياسُ الناسِ رَوْماً لشواردِ عوائدِها، عِلْماً منهم بأنَّا بَذلْنَا قوانا لاكتسابِ الدقائق، وقتلنا نُهانا في طِلابِ الحقائق.

وحين رأوا علمَ الكلامِ الذي هو أساسُ الشرائعِ والأحكام، ومقياسُ قواعدِ عقائدِ الإسلامِ، أعزُّ ما يُرغبُ فيه ويُعرجُ عليه، وأهمُّ ما تناخُ مطايا الطلبِ لديه؛ لكونِه أوثَقَ العلومِ بُنياناً، وأصدقَها تِبياناً، وأكرمَها نِتاجاً، وأنورَها سِراجاً، وأصحَّها حُجَّةً ودليلاً، وأوضحَها محجَّةً وسبيلاً، حاموا جميعاً حول طِلابِه، وراموا طريقاً إلى جنابِه، والتمسوا مصباحاً على قبابِه، ومفتاحاً إلى فتحِ بابِه، فافترصتُ لمعةً مِن ظلمِ الدهر، ونَبوةً مِن أنيابِ النوائب، وانتهزتُ فرصةً مِن عينِ الزمان، وخِفَّةً مِن زحامِ الشوائب، وأخذتُ في تصنيفِ مختصرٍ موسومٍ بالمقاصدِ، منظوم فيه غُرَرُ الفرائدِ ودررُ الفوائد، وشرحٍ له

يتضمَّنُ بسطَ موجزِه، وحلَّ مُلغزِه، وتفصيلَ مجملِه، وتبيينِ معضلِه، مع تحقيقٍ للمقاصدِ وَفقَ ما يُرتاد، وتدقيقٍ للمعاقدِ فوقَ ما يُعتاد، وتحريرٍ للمسائلِ بحسبِ ما يُرادُ ولا يُزاد، وتقريرٍ للدلائلِ بحيث لا يُصادّ ولا يُضاد[1]، بألفاظٍ تنفتحُ بها الآذانُ وتنشرحُ الصدورُ، وينفطر[2] بالأنهارِ والأزهارِ جبالٌ وصخور، ومعانٍ تتهلَّلُ بها وجوهُ الأوراقِ وتتبسمُ ثغورُ السطور، وتتلألأُ طلالُ[3] الكلامِ كأنَّها نورٌ على نور، باذِلًا الجهدَ في إيرادِ مباحثَ قَلَّتْ عنايةُ المتأخرينَ بها مِن المتكلِّمين، وقد بالغَ في الاعتناءِ بها المحقِّقونَ مِن المتقدِّمين، لا سيَّما السمعيات التي هي المطلبُ الأعلى والمقصدُ الأقصى في أصولِ الدين، والعروةُ الوُثقى والعُمدةُ القُصوى لأهلِ الحقِّ واليقين.

وحين حرَّرتُ بعضاً مِن الكتاب، ونُبَذاً مِن الفصولِ والأبواب، تسارعَ إليه الطلابُ، وتداولَتْه أيدي أُولي الألباب، وأحاطَ به طَلَبَته كل طالب، وناطَ به رَغبَته كل راغب، وعشا ضوء نارِه كل وارد، ووجَّهَ إليه الهمةَ كلُّ رائد، وطَفِقوا يمتدحون ويقترحون، وزنادَ الازديادِ يقتدحون، وأنا أصرفُ جهدي والمرادُ ينصرف، والمقصودُ يتقاعسُ عن الحصولِ وينحرف، والأيامُ تحولُ وتحجز، وتعدُّ ولا تنجز، والدهرُ يُنكي ويُبكي[4]، والعقلُ يضحك ويبكي، وأتعجب مِن تقاصُرِ هِممِ الرجالِ وفسادِها، وتراجعِ سوقِ الفضائلِ وكسادِها، وتضعضعِ بنيانِ الحقِّ وتداعي أركانِه، وتزعزعِ شأنِ الباطلِ وتمادي طغيانِه، وتطاولِ أيامٍ كلُّها غضبٌ[5] وعتب، وعلى الألبابِ غَول وألب، تجمعُ بين الجفونِ والسهاد، وتفرّقُ بين العيونِ والرقاد، لا في القولِ إمكانٌ وللتحصيلِ تأييد،

---

(١) في الطبعة الحجرية: « لا يُضاد ولا يُصاد».

(٢) في السلطانية: «تنفطر»، وفي الحجرية : «تتفطر»، وما أثبتناه من (أ) ونسخة خواجه زاده، وهو الموافق للحواشي.

(٣) في (أ) والحجرية: «خلال».

(٤) في خواجه زاده: « يشكي وينكي».

(٥) في السلطانية: «غصب»، وفي نسخة خواجه زاده: «عضب».

ولا في قوسِ الرماءِ منزعٌ ولسهمِ النضالِ تسديد، وهلمَّ جرّاً.

إلى أنْ رماني زماني وبلاني مِن الحوادثِ بما بلاني، وحالَتِ الأحوالُ دون الأماني بله الأماني[1]، وأضحى[2] شأني أنْ يفيضَ غروب شاني، نبا بي الأوطانْ والأوطار[3]، وترامت بي الأقطارُ والأسفار، أقاسي أحوالاً تُشيبُ النواصي، وأهوالاً تُذيبُ الرواسي، أشاهدُ مِن أسبابِ انقراضِ العلومِ وانتقاص مددها، وانتقاص مِررِها، ما تكادُ الأنفاسُ له تتقطَّع، والجبالُ تتصدَّع[4]، وقد ملكتها وحشةُ المضاع، وحيرة المُرتاع، ووقفت على ثنيَّة الوداع، لا طلول ولا بقاع[5]، ولا رسومٌ ولا رِباع، كلما نويتُ نشرَ ما طوَيت، وتصدَّيتُ لإتمامِه أو تمنَّيت، عَرَضَتْ مِن الموانعِ والقواطعِ، وحدَثَتْ مِن النوائبِ والشوائبِ، ما يَحولُ أيسرُها بينَ المرءِ وقلبِه، وتُصدى به مِرآةُ فكرِه وعقلِه، ويزولُ بأدونها ريقُ خاطرِه وناظرِه، ويذهبُ رونقُ باطنِه وظاهرِه.

إلى أنْ تداركَني نعمةٌ مِن ربي، وتماسكَ بي عودة مِن فهمي ولُبِّي، فأقبلتُ على إتمامِ الكتاب، وانتظامِ تلكَ الفصولِ والأبواب، فجاءَ بحمدِ اللهِ كنزاً مدفونـاً مِن جواهرِ الفوائدِ، وبحراً مشحونـاً بنفائسِ الفرائدِ، في لطائفَ طالما كانت مخزونة، وعن الإذاعة[6] مصونة، مع تنقيحٍ للكلام، وتوضيحٍ للمرام، بتقريراتٍ ترتاحُ لها نفوسُ المحصِّلين، وينزاحُ منها شُبَهُ المُبطلين، وتَضحى أنوارُها في قلوبِ الطالبين، وتطلعُ نيرانُها على أفئدةِ الحاسدين، لا يعقلُ بيناتِها إلَّا العالِمون، ولا يجحدُ بآياتِها إلَّا القومُ الظالمون، يهتزُّ لها

---

(١) في نسخة خواجه زاده: «دون الآمال بل الأماني».

(٢) في الحجرية: «وأصبح».

(٣) في الطبعة الحجرية: «تناء بي الأوطان والأوطار».

(٤) في السلطانية وخواجه زاده: «تنقطع، تنصدع».

(٥) في الحجرية: «يفاع».

(٦) في الحجرية: «الإضاعة».

علماءُ البلادِ في كلِّ نادٍ، ولا يغضُّ منها إلَّا كلُّ هائمٍ في وادٍ، مَن يهدِ اللهُ فهو المهتدي، ومَن يُضلِلْه فما له مِن هادٍ.

وإذا قرعَ سمعَكَ ما لم تسمعْ به مِن الأوَّلين، فلا تُسرعْ وقِفْ وقفةَ المتأمِّلين، لعلَّك تطلعُ بوميضِ برقٍ إلهيٍّ، وتألُّقِ نورٍ ربَّانيٍّ، مِن شاطئِ الوادي الأيمنِ في البقعةِ المباركةِ على برهانٍ له جليٍّ، أو بيانٍ مِن آخرينَ واضحٍ خفيٍّ.

واللهُ سبحانه وليُّ الإعانةِ والتوفيق، وبتحقيقِ آمالِ المؤمنينَ حقيقٌ.

◈ حاشية السينابي ◈

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الذي كرَّم نوعَ الإنسان بالشرح عن المَقاصد، وهداهم فيما أعطاهم إلى المصادر والمَوارد، والصَّلاةُ على محمد المَبعوث لتكميل العبادة في مَعرفة المبدأ والمَعاد، وعلى آله وأصحابه الأخيار، والتابعينَ لهم بإحسان إلى يوم القَرار، وبعدُ:

فهذه كلماتٌ مَسرودة، ومُقدِّمات مَنضودة، لحلِّ مُشكلات شرح المقاصد، لعلَّها تطَّلِعُ بها على الشوارد والأوابد، فإنَّه لمَّا كان كتابـًا متينًا، ولم يكن أكثرُ المواضع مُستبينًا، محتاجًا إلى نشر مطويَّات رُموزه، ونشر مخفيَّات كنوزه، ولم يتصدَّ أحدٌ من لدن دُوِّن الكتاب، للحلول في ذلك الباب، شمَّرت الذيلَ عن ساق الاجتهاد، واقتحمتُ في التلاع والوِهاد، عسى الله أن يأتي بالفتح لمشكلاته، والحلِّ لمُغلقاتِه[1]، وإذ قد كان ذلك من آثار نعمة صادرة، وأنوار همَّة بادرة، ممن بيده أزِمَّة الأمور، وتربية الجمهور، ناظم نظامِ العِباد، راسم مَراسم الخير في البلاد، الذي خصَّه الله في اقتبال العمر[2] جوامعَ الفضل والإقبال، ويسَّره في عنفوان الشباب مَحامد الاستكمال.

---

(١) في نسخة حالت أفندي بعد هذا: «والله الميسر لكل عسير، وهو على ما يشاء قدير» ثم قوله: «لك الحمد...».

(٢) يقال: «فلان مقتبل الشباب»، أي: لم يظهر فيه أثر الكبر (منه)

شعر:

فريدٌ كأنَّ الفضلَ كان يُحبُّه ... فآثَرَه أو جارَ في الفضلِ قاسمُه

يُقبِّل أفواه المُلوكِ بساطَه ... ويَكبرُ عنها كُمُّه وبراجمُه[1]

سُلطان أساطين الوزراء بالاستحقاق، معوان خواقين الملوك بالاتفاق، مُحرِز فضيلتَي السيفِ والقلمِ، مُبرز مكارم الأخلاق والكرم.

فيا عجبًا منِّي أحاولُ نَعتَه ... وقد فَنِيتْ فيه القراطيسُ والصُّحُفُ

تَفكُّرُه عِلمٌ ومَنطقُه حكمٌ ... وباطنُه دينٌ وظاهرُه ظَرفُ[2]

وهو الذي أحرزَ قصبَ السَّبقِ في مقام الفضائل، واعترف بغفلة الأواخر والأوائل، لا يَكتنهُ ما خصَّه اللهُ بالخواطر والإلهام، ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام، خصَّه اللهُ بالعُلا فَعَلا، ما علا الدَّهر بعد ما فَعَلا، المندرج تحت قوله: ﴿يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ﴾ [البقرة: ١٠٥]، أعني: حضرةَ محمود باشا، وقاهُ اللهُ نائرةَ[3] الرَّزايا، ولا لقَّاه دائرةَ النوازل، وطاوعَه الأقاصي والأداني، وتابعه الكرامُ والأفاضل، رشَّحتُه باسمِه، ووشَّحتُه بوَسمِه، لعلَّ بمنَّه يعلو عليه، والأفئدة تهوي إليه، فيبقى له لسان صدقٍ في الآخِرين، وهو العمرُ الثاني لدى المُعتبرِين، فالمأمولُ أن يَخلعَ عليه ملابسَ القبول، فإن ذلك من عوانِس المسؤول.

---

(١) البراجم مفاصل الأصابع (منه)، الأبيات للمتنبي، إلا أن الأول مُغيّر عن أصله: «حبيب كأن الحسن كان يحبه ... فآثره أو جار في الحسن قاسمه»، وبين البيتين أبيات أخرى، انظر ديوانه: (٣٤٦-٣٤٧)

(٢) الظرف الكياسة في القلب، والبلاغة في اللسان، والحسن في الوجه، كذا في (الراموز) (منه)، الأبيات للمتنبي، وبين البيتين أبيات وهناك تقديم وتأخير، انظر: ديوانه (٢٥٢)، وفي الديوان: «فواعجبا».

(٣) أي: شرّ.

* حاشية البروسوي *

[بسم الله الرحمن الرحيم

صدراً شرحتُه[١] بمقاصدِ المحامد الربانيّة، ووشّحتُه بوشائح لمعانها النورانيّة، فحمداً ثم حمداً فلك مِلاكَ[٢] المُلْكِ حكما، وأحاط كلَّ شيء رحمةً وعلماً، سُبُحَاتُه[٣] من ألواح الأطباقِ متلوّة، وسطواتُه في صحائف الزمان مملوءة، جَبروتُه في دفّتي المشرقين مسطورة، وملكوتُه من حاشيتي البر والبحر منظورة، تاهت[٤] في بيداء ألوهيته ألباب[٥] الألبّاء[٦]، وباهَتْ[٧] بكشف حجاب أحديّته أفهامُ الأحبّاء، وقلباً[٨] شَغَفْتُها حبًّا[٩] لصِلات الصلوات، وواصِلاتِ التسليمات، على هادي سداد[١٠] السبل، وخاتِم معاشر الرّسل، محمد الذي فاح صلاحُ العالم من نَفَحات شريعته، فلاحَ[١١] فلاحُ الخلق من لَمَعات طريقته، صلّى الله عليه وعلى آله الأبرار، وصحبه الأخيار، ثم هيّجتُ[١٢] ناطقةَ العقل بنظرةِ روضةٍ أزهارُها رأيٌ جَزْلٌ، وذكاءٌ وفضلٌ، وأنهارُها حلمٌ وعدلٌ، ولطفٌ وبذلٌ، وبهجةِ دوحةٍ أصولُها غزائرُ يُمنى، وفروعُها

---

(١) أي: شرحت صدرا شرحته.

(٢) المِلاك ما يتقوم به الأمر.

(٣) السبحة: هي ما يتخذ من أديم يرصع بجواهر ويجعل كالحمائل على الصدر.

(٤) أي: تحيّرت.

(٥) أي: عقول.

(٦) أي: العقلاء.

(٧) المباهاة هي المفاخرة.

(٨) أي: شغفت قلبا شغفته.

(٩) أي: شغفت حبا شغاف قلبي، وهو حجابه حتى وصل إلى فؤادها.

(١٠) أي: صواب.

(١١) أي: ظهر.

(١٢) أي: شرحت صدرا، وشغفت قلبا، ثم هيجت...

نتائجُ حُسنى، وأوراقُها معارف، وأثمارها عوارف، مقامٌ محمودٌ، بطَلْحٍ منضودٍ، وظلٍّ ممدودٍ، وماء مسكوب، وروحٌ وريحان، وجنة نعيم، لا يمسّنا فيها نَصَبٌ، ولا يمسّنا فيها لُغوب، [شعر]:

يـا لَهَـا جنـة بـدت كعـروسٍ لـم يكـن حَلْيُ حُسْنِها مُسْتَعاراً[1]

وها[2] هي حديقة كمالاتٍ أوحديٍّ إليه يصعد الكَلِم الطيّب من الحُذاق، وحسناتِ ألمعيٍّ نحوَه صَرْفُ[3] الثناءِ الحَسَنِ من الرُّواة، كيف وإنّه كهفُ الورى[4]، كَشَف العَناء[5] عن الحيارى[6]، وكفّ[7] بكفِّه المكشوفِ على يده البيضاء، عن العُناة[8] البأساء والظّلماء، مَحَتِ[9] العَادِيَةَ[10] عادتُه اللطيفة، وحمتِ[11] الراحةَ راحتُه الشريفة، فما وافق اليمنَ إلا مِن يُمناه[12]، ولا رافق اليسرَ إلا من يُسراه[13]، رفعَ

---

(١) البيت لابن طباطبا العلوي.

(٢) للتنبيه.

(٣) في الهامش: «حسُن موقع النحو مع الصرف».

(٤) أي: الخلق.

(٥) أي: التعب والمشقة.

(٦) جمع «حيران».

(٧) أي: منع.

(٨) أي: السائلين.

(٩) من المحو.

(١٠) أي: الظلم والعدوان.

(١١) من الحماية.

(١٢) أي: من يده اليمنى.

(١٣) أي: من يده اليسرى، حسن موقع اليمن مع اليمنى واليسر مع اليسرى.

عَلَمَ[١] العلم والشرعِ على التمام، ونصبَ على التمييز أمورَ السلطنة بأحسن النّظام، ومن ههنا تطوّق اللسان بِطَوْقِ لَسَنٍ وصفِ صفاته، وتنطّق الفؤادُ بنقش مدود ذاته، [شعر]:

يُوسُفِيُّ العفوِ خِضْرِيُّ المَدد أحمديُّ الخُلْقِ مهديُّ الزمان

السلطانُ ابن السلطان، سلطان محمد بن مراد خان، لا زال أعلامُ سَلْطَنَتِه مُطرَّزة بطِراز نصرة الإسلام، وأطواقُ الناس مُطوّقةً بأطواق نعمه الجِسَام، ثمّ لمّا شاهدتُ من خصائص خصائله، وخواصِّ فضائله، أنه حَبَّ ورَضِيَ ما هو أحبُّ وأرضى عند الله ورسوله من سائر المآثر، ألا هو العلمُ العليّ الشأن والجلي البرهان والبهيّ المفاخر، فآثرتُ بخدمته بين العلوم ما هو في وجوه المِلاح[٢] كالوَجْنَةِ الحمراء، ثمّ بَيْنَ كُتبها ما هو في الوجنة البهيّة كالشامة[٣] السوداء، فعلّقتُ الحواشي على صفحات شرح المقاصد، كالأصَداغ المُعلَّقة على وجوه الخرائد، وتفاءلتُ باستمساك عُرْوة خدمة المقاصد، الإرتقاءَ على مَدارك المراتب ومدراج المقاصد، بمصداق إتحاف الملوك إحدى الدولتين، وأَجْرُ القبول مَقْعدُ صدق عند مليك مقتدر في النشأتين، وعلى الرب السميع الاعتمادُ للإتمام، ومن البرّ[٤] المجيب الاعتضادُ والاختتام[٥]]

قوله: «نحمدك» كفانا بيانُ معاشرِ العلماء جزاهم الله عنّا خيرَ الجزاء مؤنةَ الذكر، في بحث الحمد والشكر، بل اكتفينا في شرح هذه الخُطبة الغرّاء بشرح مفرداتِها، وبيانِ المراد من كلماتِها، وتعيين أوضاعها، وبعضِ النكت واللطائف الواقعة فيها؛ كَيْلا

---

(١) هو الراية.

(٢) جمع «مليح».

(٣) هو الخال.

(٤) أي: المحسن.

(٥) الخطبة من نسخة (لا له لي)، والهوامش السابقة من هذه النسخة.

يُحرِّفَ الكلِمَ عن مواضعه، ولا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه.

افتتَح بالجملة الفعلية المضارعة مع كونها خاليةً عن حِلْيَةِ الدوامِ والثبات؛ دلالةً على الاستمرار التجدديِّ الَّذي يُناسب حال الحامد المُجدِّد بحمده، حسب تجدُّدِ النعمِ الواصلة إليه من عنده، سيَّما نعمة فيض الدقائقِ من علم الكلامِ، حيث اعتلى منه ذِروةَ السَّنام، وآثَرَ صيغةَ المتكلِّم مع الغير؛ دلالةً على أن هذا الأمرَ الخطيرَ، ممَّا لا يمكن أن يتولَّاه بلا معاون ونصير، ومُمِدٍّ وظَهير، وآثَرَ حرف الخطاب في (نحمدُك) على اسم الله تعالى الدالِّ على استجماعِه بجميع صفات الكمال؛ إشارةً إلى أنَّ المهمَّ ههنا الدلالة على أنه قَوِيَ للحامدِ على الكمال، داعي التوجُّه ومحرِّك الإقبال، حتى خاطبَه على ما قالوا في طريق الالتفات في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، وأمَّا أمر الاستجماع فجليٌّ، وعن البيان غنيٌّ.

وآثَرَ تقديمَ العاملِ مع أن في عكسه إفادةَ الاختصاص والاهتمام المناسبِ للمقام؛ بناءً على أن تقديمَه هو الأصل، وقد تعاضد ههنا بما عرض للحمد من الاهتمام المقامي، فإنَّ كون المقامِ مقامَه، ممَّا يُوجِب اهتمامَه، مع أن فيه أيضاً إيهام أن اختصاصَ الحمدِ بالله تعالى مُسلَّمٌ لا يُنكره أحد، فلا يحتاجُ إلى طريق الحصر، وفي هذا من المبالغة ما لا يخفى، والسؤال المشهور؛ أعني: تعارضَ حديثي التسمية والحمد، بناءً على أن الابتداء بأحدهما يفوِّتُ الابتداءَ بالآخر، مدفوعٌ عند القوم بحمل الابتداء على الأمر العُرفيِّ، الَّذي يَسعُه الأمران فصاعداً[1]، أو بحمل أحد الابتداءَين على الحقيقي والآخر على الإضافيِّ، وعند الفاضل الخطائي[2]: بحمل الباء في الحديثين على المصاحبة أو

(١) في هامش نسخة (لا له لي): نقل عن الشارح النحرير: أنه لا يطرد في كل أمر ذي بال؛ إذ لا يلزم أن يكون ابتداء كل أمر شريف أمرا عرفيا ممتدا؛ لجواز أن لا يجري فيه (منه)

(٢) ت ٩٠١هـ انظر معجم المؤلفين (٦/ ٢٥٨)، ولم أجده في حاشيته على مختصر المعاني.

الاستعانة[١]، وعندي بأن الظاهر المتبادرَ من النَّصَّينِ هو الابتداء بكلٍّ منهما بالنسبة إلى ذلك الأمر ذي البال؛ بأن يأتي بهما قبل الشروعِ فيه، ولا يُنافيه تقديم أحدهما على الآخر، فحين أتى المصنِّف بهما قبل الشروع في تأليف مثل هذا الكتاب ذي الخطر، فقد حصل العملُ بمقتضاهما، وكذا في سائر مواضع استعمالاتهما، من غير لزومِ تعارضٍ، وتوهُّمِ تناقض، وعليك الاختبار بالتوفيق[٢]، ثم الاختيار للتوفيق[٣].

وآثرَ كلمة «يا» الموضوعةِ لنداء البعيد، مع أنه سبحانه أقربُ إلينا من حبلِ الوريد؛ هضماً لنفسه، واستبعاداً لها من مظانِّ الزُّلفى، ونبَّه بكلمة الإبهام - أعني: الموصول - إلى قوة اختصاص ما ذكر في حيِّزه بالله سبحانه؛ بحيث لا مجالَ للوهم أن يصرفَه إلى غيره، سيما بعد التعيين بكلمة الخطاب، على أنّ في الإبهام تفخيماً، وفي العبارة إغراباً وتجديداً.

و«اليدُ» مجازٌ في معنى القدرة؛ لكون اليد كالسبب الماديِّ للقدرة؛ لظهور سلطان القدرة في اليد؛ إذ بها الأفاعيلُ المختلفة. و«الملكوت» من المُلك كالرَّهبوت من الرهبة، يقال: «له ملكوتُ العراقِ» أي: عزّه، وهذه القرينة الأولى متضمنةٌ - بحصر ثبوت كل شأنِ ذي خطر، ووجودِ ما نشأ من القُوى والقُدَر - على قُدرة الله المتعال، ردّاً على أهل الاعتزال، ومقدمةً لِمَا يذكرُه بعدَه ممَّا هو من معظم مسائل هذا العلم، أعني: مباحثَ المعاد، أشار أولاً: إلى المبدأ والمعاد وما بينهما، وثانياً: إلى ما يُستدلُّ به على اتصافه بالصفات الثبوتية والسلبية، وثالثاً: إلى الصفات الذَّاتيَّة والفعلية، ورابعاً: إلى مباحثِ النبوَّات والحكمة في إرسال الأنبياء؛ تأديةً بنعوت العظمة والجلال، وتوفيةً لوجوه براعةِ

(١) في هامش نسخة (لا له لي): «وفيه خروج عن المتبادر المتفاهم من اللفظ، على أنهم قصدوا بجعلهما متعلق البدءِ الاعتناء بشأنهما حتى كأنهما جزءان من كل ما يشرع فيه» (منه)
(٢) في الحاشية: «من الله».
(٣) في الحاشية: «بين الحديثين».

الاستهلال، وتخصيص الحيّ لأمر المَعاد، وإلا فمنه ابتداءُ كل شيء، ثم الظاهر أن المُعادَ كلُّ حي من أهل العقل، فينبغي أن يُخصَّص به.

«تسنى وتجلَّى» فعلان ماضيان بمعنى «انكشف»، وفي بعض النسخ «تُثنى... وتُجلى» بصيغة المضارع المجهول، وفيه مزيد مناسبة بـ «الأوراق»، فصَلَه[1]؛ لأنه نوع آخر من الكلام متعلقٌ بالاستدلال، ذكر فيه أوَّلاً ما استقرَّ في المدارك من أنه أوسع مخلوقات الله وأبسطها، إلا أنه أحسنَ بالتعبير عنها بالأوراق؛ تنبيهاً على صغارها بالنسبة إلى الله سبحانه، وأمّا بالنسبة إلى أولى النُّهى فغرائبُ ينبغي أن يرفعوا البصرَ في رِفعتها، وعجائب يجب أن يصرفوا البصيرةَ في جملتها، متفكراً في قدرة مُقدِّرها، متدبراً في حكمة مُدبِّرها، قبل أن يُسافر بك القدرُ، ويحال بينك وبين النظر، ثم ذكر فيه ثانياً ما يعمُّ الآفاقَ والأنفس؛ مُلمّحاً إلى قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ...﴾ [فصلت: ٥٣] الآيةَ، كما لمّح بقوله: «ما تسقطُ في الأكوان...» إلخ، إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ...﴾ [الأنعام: ٥٩] الآيةَ.

«الحكمة» هي العلمُ بالأشياءِ على ما هي عليه، والإتيانُ بالأفعال على ما ينبغي من الإحكام، بمعنى: إتقانِ التدبير، وإحسانِ التقدير[2]. «تقدَّسَ» أي: تنزَّه عن الأمثال الموافقة إيَّاه في حقيقة ذاته. و«الأكفاءِ» أي: الأشباه المشاركةِ له في صفاته. «الأزل» ضد الزوال، و«الأبد» ضدُّ الفناء، والأزلُ أعمُّ من القِدَم؛ لأن أعدامَ الحوادثِ تتَّصفُ بالأزل دون القدم؛ لأنه صفة الموجود. «الجِباهُ» جمع «جَبهة»، والمرادُ بـ «سجود الأجرام»: انقيادُها. «الشفاه» جمع «شفةٍ»، وإثباتُها بالأنوار القدسيةِ بطريق التخييل عند الفلاسفة؛ إذ المرادُ بها العقول المجرَّدة، وأمّا عند أهل الحق فيجوز إثباتها تحقيقاً؛ لأنهم يريدون بها الملائكةَ.

---

(١) في الأصل: «فضله» وما أثبت هو الظاهر.

(٢) في الأصل: «والأحسن التقدير».

«خوَّلتنا» من التخويل هو التمليك والإعطاء. «العوارف» جمع عارفة هي العطية. «الهداية» الدلالةُ الموصِلةُ إلى المطلوب. «الرشاد» خلافُ الغي. «السَّنَن»: ـ بفتح السين ـ الطريقُ. «النَّهْج» ـ بسكون الهاء ـ: الطريق الواضح. «السدادُ» الاستقامةُ.

ولمَّا كانت السعادة الحقيقية ـ التي هي معرفةُ المبدأ تعالى ـ حاصلة لنا من جهة الرسول وآله، مع قوله تعالى: ﴿صَلُّواْ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وقولِه: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: ٤]، استمرَّ إرداف التحميد بالصلاة، فلذا قال: «ونصلِّي».

«الخلائق» الأُولى بمعنى الطبائع، والثانية بمعنى المخلوقات. «درسَ الرسمُ دُروساً»: عفى. «الأعلام» الأولى بمعنى العلامات، والثانية بمعنى الرايات. «الهدى» يجيءُ لازماً ومتعدِّياً، والمراد منها الاهتداء. «الردى» الهلاكُ. «انطمس» اندرسَ. المنهجُ والنهجُ بمعنىً. «عفا» انمحى. «الدين» وضعٌ إلهيٌّ سائقٌ لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، سُميَّ من حيثُ انقيادُ الخلق له ديناً، ومن حيثُ إظهارُ الشارع إيَّاه شرعاً، ومن حيث الكتبةُ والاجتماعُ ملَّة، يقال: «أملَلْتُ الكتابَ وملَّ القومُ». «المَعالم» المواضع التي تنصب فيها العلامة على الشيء. «المراسم» مواضع الرسوم والآثار. «المحجَّة» جادَّة الطريق ومعظمُه. «انزاح» ـ بالراء المعجمة ـ: بَعُدَ وذَهَبَ. و«الصَدَأ» ـ بالهمزة والقصر ـ مصدر «صَدِئَ» ـ بالكسر ـ أي: وسخ واسودَّ، والمعنى: زال عن القلوبِ دنسُ الشبهاتِ، ونور اليقين في المعتقدات، كالصوارم المصقولة في المضروبات.

«الاعتصام» أصلُه الاستمساك بالحبل. و«العصام» رباط القِرْبةِ التي تُحمل به. «الانفصام» الانقطاع. «الحلفاء» جمع «حليف»، هو المحالفُ المُعاهِد المحافظ. «الحظائر» جمع حظيرة هي الحوضُ. «البِقاع» جمع بُقعة. «الذُّرى» ـ بضمِّ الدال المعجمَة ـ جمع «ذِروة» ـ بكسر الذال وضمِّها ـ هي الأرض المرتفعة. والمراد من «سبع طرائق» أفلاكُ الكواكبِ السبعةِ السيارة، فإن الفلكَين الآخرَين يسميان:

«كرسياً وعرشاً»، ويجوز أن يراد بها القراءات السبع، والمراد بـ«تنوير الآثار» إياها: بيانُ مجملاتها الواقعة فيها. و«الطرائق» جمع طريق بمعنى السبيل، إلا أن المفهوم من عبارة (الصحاح): أن لا يُجمع الطريقُ - بمعنى السبيل - على «طرائق»، حيث قال: «الطريق السبيلُ، يُذكَّر ويؤنَّث... والجمع أطرقة وطُرُق... وطرائقُ القوم أماثلهم وأشرافهم... ومنه قوله تعالى: ﴿كُنَّا طَرَآئِقَ قِدَدًا﴾ [الجن: ١١]، أي: كنَّا فرقاً مختلفة أهواؤنا[1]» انتهى.

«القوارع» جمع «قارعة»، هي الشديدُ من شدائد الدهر. «الكُروب» جمع «كُربة» هي الغمُّ. «العوادي» هي جمع «عادية»، يُقال: «دفعتُ عنك عاديةَ[2] فلان»؛ أي: ظُلمَه وشرَّه، وعوادي الدهر عوائقُه. «الخطوبُ» جمع «خَطْبٍ» - بالسكون - هو سببُ الأمر، تقول: ما خطبُك؟.

الواو في «وبعد» إمَّا بدلُ «أمَّا» المقدَّرة، أو المتوهَّمة، أو غيرُ بدل عنها، ويجوزُ اجتماعُها مع «أمَّا»، كما في عبارة السكَّاكي: «وأمَّا علم البيان»[3]، وكلمة «أمَّا» في مثلها لتفصيل المجمَلِ الواقعِ في ذهن السامع، وإزالةِ تردُّده؛ إذ لمَّا حَمدَ الشارحُ على النِّعم العامة والخاصة، وأردفَ بالصلاة، كان مظنةَ أن يقعَ في ذهن السامع أنَّه يبدأ الأمر العظيم، والخطبَ الجَسيم، وتردَّد في أنه ماذا؟ فيُورد كلمة «أمَّا» لتفصيلِه.

«إبَّانُ الشيءِ» - بالكسرِ والتشديد - وقتُه، يقال: «نوال كلِّ الفواكه في إبَّانِها»؛ أي: وقتها. «المسفرة» المشرقة. «الغَض» - بفتح الغين المعجمة - الطري. «الأكناف» الأطراف. «العَرَصات» - بفتح الراء - جمع «عَرْصَة» - بسكون الراء - وهي كل بُقعة بين الدُّور واسعة ليس فيها بناءٌ.

---

(١) (٤-١٥١٣).

(٢) في الهامش: «العدوان».

(٣) (١/ ١٦٢).

«الأكمام» جمع «كِمٍّ» -بالكسر- وهو غلافُ النَّوْرِ. «أسرح»: أُرسِل، خبرُ «كنت»، والتعبيرُ بالمضارع لاستحضار الصورة. «الأنوار» جمع «نور» بفتح النون. «يتردد إليَّ» ترجع إليَّ. «الأكياسُ» الأذكياءُ جمع «كَيِّس». «الشواردُ» النوافر. «النُّهى» جمع «نُهيةٍ» بمعنى العقل، سُمِّيَ بها لِنَهْيِه عن المكاره، و«قتله عقلُه» كنايةٌ عن كمالِ بذلِه، كما يقال: «النِّحرير» للعالم المتقِن، كأنَّه ينحرُ عقلَه ويبذله للعلم بالأشياء كما هي، قال الله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [النساء: ١٥٧]؛ أي: لم يُحيطوا به علماً، [«المقياس» ما يقاس به، وإنما كان هذا العلم مقياسَ قواعد العقائد باعتبار استفادتها منه[١]].

«حاموا» جواب «حين»؛ لأنه بمعنى «لمَّا». «الطِّلاب» -بكسر الطاء- مصدرُ «طالب». «المطايا» واحد وجمعٌ، يُذكَّرُ ويُؤنَّثُ، يقال: «أناخَ الإبل»: أبركَها. «التِّبيان» مصدرٌ، وهو شاذٌّ؛ لأن المصادرَ إنما تجيء على «التَّفْعَال» بفتح التَّاء، مثل التَّذكار والتَّكرار. «النِّتاج» -بكسر النون- مصدرٌ، والمراد الحاصل بالمصدر، هو الفروع والثمرات. والمراد من «السراج» الدليلُ.

«القِّباب» -بكسر القاف- جمع قُبة. «افترصت» من الفرصة هي النوبة. «اللُّمعة» -بالضمِّ- قطعةٌ من النبت إذا أخذَتْ في اليَبَس. «النَّبْوةُ» ما ارتفع من الأرض، والمعنى: افترصتُ قطعةً يابسةً للتستُّرِ بها بعضَ التَّستُّرِ من عدوان الزمان، وافترصتُ ما ارتفع من الأرض للتخلُّص به بعض التخلُّص من أنياب الحَدَثان.

«الأنياب» جمع «نابٍ» من السنِّ. «النوائب» جمع «نائبة» هي المصيبة. «انتهزتُ» سلبت. «الزحام» الزحمة. «الشوائب» الأقذار والأدناس، جمع «شائبة». «المعضِل» -بكسر الضاد- هو المشكِل؛ يقال: «أعضلَ الأمرُ»: اشتدَّ واستغلَقَ، و«أمرٌ مُعضِلٌ»: لا يُهتدى لوجهه. «يُرتاد» -بصيغة المجهول-: يُطلب. «يُراد» بالراء

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

المهملة، «ولا يُزاد» بالراء المعجمة. «لا يُصادُّ» - بالصاد المهملة - من المُصادَّة بمعنى المُمانعة. «ولا يضاد» - بالمعجمة - بمعنى لا يُناقِض. «بألفاظ» متعلّق بـ«أخذت». و«ينفطر» أي: ينشقُّ الجبال والصخور بالأزهار، والمعنى: أخذتُ في تصنيف مختصرٍ وشرحٍ بألفاظٍ يُظهر لها الجبالُ الأنهارَ والصخورُ الأزهارَ ويزيّن لها أنفسهما لشبهها بها في السلاسة واللطافة.

«يتلألأ» يلمع. «باذلاً» حالٌ من فاعلِ «أخذتُ». وكونُ السمعيات مطلباً أعلى في أصول الدين بالنسبة إلى ما سوى العقليَّات المختصة بالواجب، وإلا فهي الموقوفُ عليها للسمعيات. «النبذ» القليل. «الطِّلبة» - بكسر اللام - ما طَلَبتَه من شيء. «ناط به» تعلَّقَ به. «عشا» يقال: «عَشوتُه» أي: قصدتُه ليلاً، وهو الأصل، ثمَّ صار كلُّ قاصدٍ عاشياً. «كلُّ وارد» فاعل «عشا»، و«ضوءَ ناره» مفعولُه؛ قُدِّمَ للاهتمام به. «الرائد» - بالراء المهملة - الطالب. «طفِق يفعلُ كذا» أي: جعل يفعل. و«اقتراح الكلام» ارتجاله؛ أي: ابتداؤه من غير تهيئة قبل ذلك. «الزِّناد» - بكسر الزاي - جمع «زَنَد» بفتحتين؛ وهو الأعلى من العُودين اللذين إذا حُرِّكا بضرْبِ أحدِهما على الآخرِ يخرجُ منهما النارُ، والأسفل زنده. و«الازدياد» مصدرٌ يتناول الكثير، فلا بأس بتشبيهه بالجمع وجعله من إضافة المشبَّه به إلى المشبّه، ولا يبعدُ كلَّ البعد أن يطلق لفظُ الجمع على الاثنين، ويُقصد إلى أنهما - أي: الأعلى والأسفل - بمنزلة آلةٍ واحدةٍ، حتى يظهرَ في بادئ النظرِ تشبيهُ ما هو في صورة الإفراد. و«الاقتداح» استخراجُ النار من الزند، والمعنى: طَفِقوا يطلبون خروج الزيادة على البعض المحرَّر المشتملة على اللطائف المضيئة التي يستخرج منها بالاعتمال، كسَقَطِ النار بالاقتداح.

«يتقاعس» يتأخَّر. «يحجز» - بالراء المعجمَة - يمنع، «فلا ينجز» - بالمعجمَتَين - من «نَجَزَ حاجتَه»: قضاها. «ينكي» من «نكيت في العدوِّ» إذا قتلتُ فيهم وجرحتُ، وبكاء العقل ظاهر في محله، وأمّا ضَحكُه فبالتعجبِ من ضَجرته وشدَّةِ حيرتِه، وفي هذا المعنى ما قيل في البيت الفارسي:

وز غم فُرقـت أو نالــه كَنان با دل ريش   كـه گهى زار بكريێم و گهى مى خنديم(١)

تعجبُ استئنافٍ لبيان المانع من تقاصر همم الأنام، وتطاول غُصص الأيام.

«تضعضع» خضع وذلّ. «التداعي» التساقط. «الزَّعزعة» - بالراءين المعجمتين - تحريكُ الشيء، يُقال: «زعزعتُه فتزعزعَ»، والظاهر أن يكون من «ترعرع الصبيُّ» بالحروف المهملة؛ تحرَّكَ ونشأ. «تمادي الطغيان» بلوغُه إلى المدى. «العتَبُ» مصدرُ «عَتِبَ عليه». «الغَول» -بالفتح-: اغتيال العقل. «ألبتُ الجيش» جمعتُهم، وهم أَلْبٌ وإِلْبٌ: إذا كانوا مجتمعين[٢]، والمعنى: وأتعجَّبُ من تطاولِ أيامٌ كلها عينُ غضبٍ وعَتبٍ على الألباب حال كون الاغتيال الكثير العظيم والجمع الكثير العظيم من المكاره المُسْتَعْلَيَن من الأيام على الألباب، والواو حينئذ حالية، ويجوز أن تكون عاطفة على «[غضب و[٣]]عتب» عطف المفرد، والمراد من «الألب» حينئذٍ جمع الأيام. «تجمع» جملة حاليَّة أو استئنافية لبيان الجملة السابقة. «السُّهاد» - بضمِّ السين - عدمُ النومِ. «الرُّقاد» النوم. «الرِّماء» - بكسر الراء - المُرَامَاة. «المِنزَع» - بكسر الميم - السهم. «النِّضال» - بكسر النون - المراماة، «التسديد» التوفيق للسداد، الضمير في «رَماني، وبَلاني» للدهر، يُقال: «بلاه السفرُ وأبلاه». «بَلْهَ» اسم فعل بمعنى دَعْ. «الأمانيُّ» جمعُ أمنيَّة هي الأملُ. «الشأنُ» الأمر. «الغَروب» الدموع. «والشأن» واحد الشؤون، وهي مواصل قبائل الرأس وملتقاها، ومنها تفيضُ الدموع، وقال ابن السِّكِّيت:

---

(١) الترجمة:

علـى حـزنِ فُرقتِـه[ـها] آنا بقلبٍ جريـح   نبكـي في حيـن ونضحـك في حيـن آخـر

معنى بعض مفردات البيت: ناله: أنين، البكاء المصحوب بالصوت، دل: القلب، ريش: اللحية، دل‌ريش: بالاضافة، القلب كاللحية من أثر الحزن والغم.

ضبط البيت وترجمه الصديق الفاضل عبد الرؤوف التركماني.

(٢) إشارة إلى أن التنكير في «غول وألب» للتعظيم والتكثير (منه)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

* حاشية البروسوي *

«[الـ[١]]شأنان عرقان ينحدران من الرأس إلى الحاجبين، ثم [إلى[٢]] العينين، [منهما تفيض الدموع[٣]][٤]»، «نبا بي الأوطان[٥]» يقال: «نبا بفلان منزله»: إذا لم يوافقه، وكذلك فراشه»، ذكره الجوهري[٦] في باب الواو. «أُقاسي» من المُقاساة هي المعاناة. «الأهوال» جمع هَولٍ هو الخوف. «الرواسي» الجبال الشامخات. «المرر» جمع «مِرَّة» -بكسر الميم- هي القوة. «ملكتها» أي: ملكت العلوم. «وحشة المضاع» أي: الإضاعة. «وحيرة المرتاع» أي: الارتياع والخوف. «الثَّنيَّة» الطريق. «الوَداع» - بالفتح - اسمٌ من التوديع عند الرحيل. «الطُّلولُ» جمع طَلَل. «النوائب والشوائب» مرّ تفسيرهما. «تُصدى» -بضم التاء- من الصدأ، وهو الوسخ، «الريِّق» - بتشديد الياء - من كل شيء أفضله. «طالما» «ما» كافَّة تكفُّ الفعل عن العمل بحسب الظاهر، ولو كانت مصدريَّة لكُتِبَتْ مفصولةً. «مع تنقيح» متعلق «فأقبلت»، وكذا قوله: «بتقريرات». «ترتاح» من الارتياح، وهو النشاط. «ينزاح» يزول. «يهتزُّ» يتحرَّك. «النَّادي» المجلس. «لا يُغضُّ» لا يعيب، يقال: «غضَّ منه»: إذا عابه. «الهائمُ» الضالُّ. «بوميض برق» أي: بمعونة برقٍ وميض أي: لامع، يقال» «ومَض البرق يَمِض ومْضاً ووَمِيضاً»؛ أي: لمع لمعاً حقيقياً، ولم يعترض في نواحي الغيم، فإذا لمع واعترض في نواحي الغيم فهو الخفق، فإن استطالَ في وسط السماء وشقَّ الغيمَ من غير أن يعترض يميناً وشمالاً فهو العقيقة. «الأيمن» صفة «شاطئ»، «على برهان» متعلق «تطلع».

۞ ۞ ۞

---

(١) زيادة من (إصلاح المنطق).

(٢) زيادة من المحشي.

(٣) زيادة من المحشي.

(٤) إصلاح المنطق (ص٢٨٠).

(٥) في النسخ المعتمدة في الشرح: «تناءت بي الأوطان».

(٦) الصّحاح (٦/ ٢٥٠٠).

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لمَن تفوحُ نفحاتُ الإمكان بوجوب وجودِه، وتلوح على صفحات الأكوان آثارُ كرمِه وجُوده، وتُشرقُ في ظُلَمِ الحدوث لوامعُ قِدمِ كبريائه، وتنطق بحِكَمِ اللاهوت جوامعُ كَلِم[1] صفاتِه وأسمائِه.

وأصلِّي على مَن أرسلَه بالنور السَّاطع إيضاحـًا للمنهج وإفصاحًا عن البيِّنات، وابتعثَه بالأمر الصَّادع إقامةً للحُجج وإزاحةً[2] للشُّبهات، صاحب الملَّةِ القاهرةِ والحكمة الباهرة، محمَّد خاتم رسلِه وأنبيائه، وعلى العِتْرةِ الطَّاهرة، والأنجمِ الزاهرة[3] من آله وأصحابِه وخلفائه وحُلفائه وأُسَلِّمُ تسليمـًا.

معاشرَ الأذكياءِ مِن إخواني في الدِّين وأعواني على طلبِ اليقينِ، اعتصموا بحبلِ اللهِ المتين تصعدوا أُفقَ الحقِّ المبين، واستقيموا كما أُمِرتُم على الأَمـمِ المِيتاء[4] تصلوا إلى ظلٍّ ظليل، ولا تتَّبعوا خطواتِ الأهواء[5]

---

(١) في نسخة المكناسي: «حكم».

(٢) في (ج): «وإزالة»، وفي هامش النسخة (الأصل) عند كلمة «إزاحة»: «أي: إزالة».

(٣) في (ب): «الظاهرة».

(٤) في نسخة المكناسي: «الأمم المنيل».
وفي هامش النسخة (الأصل): «(الأَمم): الطريق الواضح. (الميتاء): الطريق العامر، ومجمع الطريق أيضًا، مِيتاء ومِيداء».

(٥) في نسخة المكناسي: «الشيطان».

فتضلُّوا عن سواءِ السبيل.

وها أنا أُلقي إليكم في هذا المختصرِ مِن مقاصدِ الكلامِ غُرَرَ ما نقَّحَته[١] العقولُ ولخَّصتْه الأفهامُ، وأُملي عليكم في تمهيد قواعد عقائد الإسلام، ما يطلع بكم مِن غرفِها أحسن مستقرٍّ ومقام، نازفًا علالةَ الجِدِّ في نيلِ منازل التَّحقيق في التوحيد، ونافضًا عَجاجةَ[٢] الردِّ في ذيلِ دلائلِ التقديس والتمجيد، ناشراً فُصُوصَ نُصوصِ حقٍّ ما يعقلُها إلا العالِمُون، وناصبًا راياتِ آياتِ صِدقٍ ما يجحدُها إلا القومُ الظالمون.

لعلكم إذا حصَّلتُم مِن محصَّل كلامي على لوامعِ الأسرار، وأشرقَت على بصائرِكم مِن مطالعِه طوالع الأنوار، لا تَقِفُون عند تخاصمِ[٣] الآراء صحائفَ شكوك ينشرُها أقوام، ولا تَقْفُون حين تصادم الأهواء مواقف الظُّنون والأوهام، بل تتراءون مِن مقاصدِكم أهلَّةَ النجاح وأدلَّة الفلاح، وتتنادون بينكم أنْ أطفِئوا المصباحَ فقد طلعَ الصباحُ.

وإلى الله أتضرَّع في أنْ يهديني سواءَ السبيل، وعليه أتوكَّل وهو حسبي ونِعم الوكيل.

ورتَّبته على ستة مقاصد.

---

(١) في (أ): «لقّحته».

(٢) في (ب): «وناقضًا بمحاجَّتي».

(٣) في (ب): «تحاجُم».

* [شرح المقاصد]:

[بسم الله الرحمن الرحيم، ربِّ وفِّق للإتمام][1]

لك اللهم الحمد والمِنَّة، وعلى رسولِك وأصحابِه الصلاة والتحيَّة، وبك الاستعانة، ومنك التوفيق، وعليك التَّوكُّل، وإليك التفويض.

قال: (ورتَّبتُه على ستةِ مقاصد):

أقولُ: اعلمْ أنَّ للإنسانِ قوةً نظريةً كمالُها معرفةُ الحقائقِ كما هي، وعمليةً كمالُها القيامُ بالأمورِ على ما ينبغي؛ تحصيلاً لسعادةِ الدارَينِ، وقد تطابقَتِ الملةُ والفلسفةُ على الاعتناءِ بتكميلِ النفوسِ البشريةِ في القوَّتين، وتسهيلِ طريقِ الوصولِ إلى الغايَتَينِ، إلَّا أنَّ نظرَ العقلِ يتبعُ في الملةِ هُداه، وفي الفلسفةِ هَواهُ.

وكما دوَّنتْ حكماءُ الفلسفةِ الحكمةَ النظريةَ والعمليةَ إعانةً للعامةِ على تحصيلِ الكمالاتِ المتعلقةِ بالقوَّتينِ، دوَّنت عظماءُ الملةِ وعلماءُ الأمةِ علمَ الكلامِ وعلمَ الشرائعِ والأحكام، فوقعَ الكلامُ للملةِ بإزاءِ الحكمةِ النظريةِ للفلسفةِ، وهي عندهم تنقسمُ إلى العلمِ المتعلقِ بأمورٍ تستغني عن المادةِ في الوجودِ والتصورِ جميعاً وهو الإلهيُّ، أو في التصورِ فقط وهو الرياضيُّ، أو لا تستغني أصلاً وهو الطبيعيُّ، ولكلٍّ منها أقسامٌ وفروعٌ كثيرةٌ، إلَّا أنَّ المقدَّمَ في الاعتبارِ بشهادةِ العقلِ والنقلِ هو معرفةُ المبدأ والمَعاد، المشارُ إليهما بالإيمانِ باللهِ تعالى واليومِ الآخرِ، وطريقُ الوصولِ إليها هو النظرُ في الممكناتِ مِن الجواهرِ والأعراضِ، على ما يُرشدُ إليه مواضعُ مِن كتابِ اللهِ تعالى، وما أحسنَ ما أشارَ أميرُ المؤمنين عليٌّ - كرَّمَ اللهُ وجهَه - إلى أنَّ المعتبرَ مِن كمالِ القوةِ العمليةِ ما به نظامُ المعاشِ ونجاةُ المَعادِ، ومِن النظريةِ العلمُ بالمبدأ والمَعاد، وبما بينهما مِن جهةِ النظرِ والاعتبار، حيث قال: «رحمَ اللهُ امرأً أخذَ لنفسِه،

(1) زيادة من نسخة خواجه زاده.

واستعدَّ لِرمسِه، وعَلِمَ مِن أين وفي أين وإلى أين».

فاقتصرَ المِلّيون على ما يتعلَّقُ بمعرفةِ الصانعِ وصفاتِه وأفعالِه، وما يتفرَّعُ على ذلك مِن النبوةِ والمَعادِ وسائرِ ما لا سبيلَ إليه للعقلِ باستقلالِه، وما يترتَّبُ عليه إثباتُ ذلك مِن الأحوالِ المختصةِ بالجواهرِ والأعراضِ، أو الشاملةِ لأكثرِ الموجوداتِ، فجاءت أبوابُ الكلامِ خمسة هي: الأمورُ العامةُ، والأعراضُ، والجواهرُ، والإلهيَّاتُ، والسمعيَّات. وقد جرت العادةُ بتصديرِها بمباحثَ تجري مجرى السوابقِ لها تُسمَّى بالمبادئ، فرتَّبنا الكتابَ على ستةِ مقاصدَ، ووجهُ الضبطِ أنَّ المذكورَ فيه: إنْ كان مِن مقاصدِ الكلامِ فإمَّا سمعياتٌ هو المقصدُ السادسُ، أو عقلياتٌ مختصٌّ بالواجبِ وهو الخامسُ، أو بالممكنِ الجوهر وهو الرابعُ، أو العَرَض وهو الثالثُ، أو لا يختصُّ بواحدٍ وهو الثاني، وإن لم يكنْ مِن مقاصدِ الفنِّ فهو المقصدُ الأولُ مِن الكتاب.

ووجهُ الترتيبِ توقفُ اللاحقِ على السابقِ في بعضِ البيانات، وقد يقتضي الضبطُ والمناسبةُ إيرادَ شيءٍ مِن مباحثَ باب في الآخر(١)، كمسألةِ الرؤيةِ في الإلهياتِ، وإعادةِ المعدومِ في السمعيات.

• حاشية السيناني •

قوله: «لك الحمد والمِنة» قدَّم الظرفَ مع أن الاختصاص يحصلُ بدون التقديم، إمَّا للاهتمام به تعالى؛ إشعارًا بأنَه لا بدَّ من حضوره في قلب كلِّ مُؤمن قبل كلِّ شيء، على ما يُشير إليه ما يُروى مرفوعًا: «ما رأيتُ شيئًا إلَّا ورأيتُ اللهَ قبلَه»(٢)، وإمَّا لأنَّ في إفادة اللَّام الجارَّة للاختصاص الثُّبوتيِّ بحثًا، ولهذا قال صاحب (الكشَّاف) في سورة

---

(١) في الحجرية: «تأتي في الآخر».

(٢) لم أجده في كتب الحديث مرفوعا ولا موقوفا، بل مرة تنسب للصديق كما في دستور العلماء (٤/ ٧٠)، ومرة تنسب لبعض السلف، لاحظ: تفسير السمعاني (٤/ ٢٢٨)

التغابن: «قُدِّم الظرفانِ ليدلَّ بتقديمهما على اختصاص المُلكِ والحمدِ بالله تعالى»[1]، وإن صرَّح أيضًا بأن في ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ دلالةَ على الاختصاص، ولهذا مزيدُ بسطٍ في حواشي شرح (الكشّاف)[2].

وأما قوله: «والمنة» فالظاهر أنه إمّا مِن «منَّ عليه» أي: أنعمَ؛ أي: لك الحمدُ والنعمةُ، وإمَّا بمعنى الامتنان، كما في قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١٧]، وأيًّا مّا كان ففيه تفكيكٌ؛ لأن معنى «لك الحمد»: أنَّك مُتعلَّقُ الحمد[3]، ومعنى «لك المِنَّة»: أنَّك فاعلُها، اللهمَّ إلَّا أن يُرادَ المعنى الأعمُّ، بمعنى: أنَّك مُتعلَّق الحمد والمِنَّة، ففي الحمد بمعنى الوقوع، وفي المِنَّة بمعنى الصدور.

فإن قلتَ: أليس الله نهى رسولَه عن المِنَّة فقال: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ﴾ [المدثر: ٦]، وكذا نهى الأمَّة فقال: ﴿لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤]، فإذا كانت المِنَّةُ مذمومةً فكيف صحَّ منه تعالى صدورُها؟ قلتُ: إذا كانت بمعنى النِّعمة فلا إشكالَ، وأمّا بمعنى الامتنان فلأنه يجوزُ من الله تعالى ما لا يجوزُ من العباد؛ فإنه ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، ولعلَّ السرَّ فيه: أنَّه تعالى إذا أنعمَ على العبد، ثمَّ مَنَّ عليه بتلك النِّعمة صار العبدُ مشغولًا بالمِنَّة غيرَ مُغترٍّ بالنعمة، فيكون هذا من الشارحِ إشارةً إلى أنَّه غيرُ مُغترٍّ بنعمة التأليف، وأنَّه غيرُ مستقلٍّ في أفعاله.

قوله: «كمالها القيامُ بالأمور على ما ينبغي» المتبادر[4] من القيام بالأمور على ما ينبغي: الإتيانُ بالأفعال على وجهِها، والمحافظة لها، وهو ليس كمالًا للقوة العملية، بل

---

(١) (٤/ ٥٤٥)

(٢) يريد بشرح الكشاف حاشية التفتازاني، وفي هذا إشارة أن للمحشي حواش على شرح الكشاف للتفتازاني.

(٣) إذ لا وجه لأن يكون متعلق الامتنان (منه)

(٤) هذا المتبادر مما يصرح به بعض الأفاضل (منه)

كمالُها ما ينجلي عقيبَ اكتساب مَلَكَةِ الاتصال بعالَم الغيب، على ما بيَّن في موضعه، ويُمكن أن يُقال: كمالُ القوة العمليَّة من حيثُ إنَّها عمليَّة ذلك؛ وذلك لأنَّ القوة العمليَّة عبارة عن قوةٍ بها تُؤثِّر النَّفس وتتصرَّف، وكمالُ القوَّةِ المؤثِّرةِ هو ما ذكره الشارح، وأمَّا التحلِّي والتَّجلِّي فلمَّا كانا من ثمراتِها ونتائجِها عُدَّا من مراتبها وإلَّا فهما في الحقيقة من كمالاتها من حيث هي مُتأثِّرة، يُؤيِّده ما ذكره سيف الدين الآمديُّ في (شرح الإشارات): «من أن تجلِّي الصور المجرَّدة، وإن كان بسبب تصرُّف القوَّة العمليَّة في تصفية النفس عن العلائق البدنيَّة ليس ممَّا يُوجب جعل ذلك من مراتب القوَّة العمليَّة، بل غايتُه أن يكون متوقِّفًا عليها، ألا ترى أن إدراك الضَّروريَّات الكلِّيَّة يتوقَّفُ على استعمال الحواسِّ، وهو ليس من مراتب القوَّة النظريَّة، بل ذلك من خواص النفس الحيوانيَّة»[1]، ولذلك كانت مُستقلَّة بذلك في غير الإنسان، ويؤيِّدُه أيضًا ما قالوه في ترجيح الحكمة النظريَّة على العمليَّة: من أن القوَّة العالِمة أشرفُ لبقاء آثارها أبدَ الآباد، دون العاملة؛ إذ ينقطعُ أثرها عند خراب البدن.

لا يُقال: يجوز أن يكون القيامُ بالأمور أعم، يتناول الأعمالَ والإدراكات؛ لأنَّا نقول: صرَّح الشارح في المبحث الخامس من الفصل الثاني من المقالة الثانية: «أنَّ كمالَ القوَّة العمليَّة وتُسمَّى: «حكمةً عمليَّة» هو خروجُ النفس من القوَّة إلى الفعل في كمالِها المُمكن عملًا لا علمًا».

فإن قلتَ: نجاةُ المَعادِ لا يكون إلَّا بالاعتقادات الحقَّة المُطابقة لِمَا في نفس الأمر، فلا بد من التعميم، قلتُ: تلك مندرجةٌ في المرتبة الثانية التي هي تصفيةُ النفس عن الرذائل[2]، فإنَّ سوء الاعتقاد ـ كالكفر مثلاً ـ منها، ويلزمُها الاعتقاد الحق.

---

(١) (٣٩ بتصرف)

(٢) فإن كف النفس من الرذائل من جملة الأفعال (منه)

قوله: «تحصيلًا لسعادة الدَّارين» علَّةٌ لقوله: «معرفة الحقائق»، وقوله: «القيام بالأمور»؛ لأن التحصيل فعلٌ للعارف والعالم بالأمور.

قوله: «إلى الغايتين»، تعدُّدُ الغاية باعتبار المتعلّق، وإلا فالسعادة أمرٌ واحد لا تعدُّدَ فيه.

قوله: «إلا أنَّ نظر العقل يتبع في الملة هداه...» إلخ، المراد بنظر العقل: الرويَّةُ الواقعةُ من العقل، سواء كانت في الكمالات العلميَّة أو العمليَّة، فإن تصرُّف العقل[1] أعمُّ من أن يكون باعتبار العقل النظري أو العقل العمليّ[2]، وليس المراد: القوة النظريَّة؛ لأنَّ المقامَ يأباه، ألا ترى إلى قوله: «وكما دوَّنتْ حكماءُ الفلاسفة...» إلخ، وتبعيَّة نظر العقل في الملَّة لهواه، أمَّا في العقل العمليّ فظاهر، وأمَّا في العقل العلمي فلأن المرادَ تبعيَّتِه في تأبد[3] نتائج أفكاره، أو ثبوتها بالأدلة النقليَّة؛ فإنَّ العقائدَ إنما يُعتدّ بها إذا كانت مأخوذةً من النقل، ولهذا المقام مزيدُ تفصيل يأتي إن شاء الله، ومن ههنا عرفت اندفاع ما يُتوهَّم: من أنه إن أريد عند المُعارضة ترجّحُ النقل فليس كذلك، وإن أريد أن الحسنَ والقبحَ شرعيٌّ لا عقليٌّ ـ كما هو مذهب الأشاعرة ـ فلا يُناسب المحلَّ، فإنّ ذلك الخلافَ في الأحكام الفرعيَّة لا في العقائد الأصلية.

قوله: «أو في التصورِ فقط»، ههنا بحثٌ وتفصيلٌ سيأتي في الفصل الثالث من الكيف، فلا معنى للتكيُّف قبل أخذ المكيّف.

قوله: «إلَّا أن المقدَّم في الاعتبار» استثناء من قوله: «ولكلٍّ منها أقسامٌ وفروعٌ كثيرةٌ»، يعني: أن الحكمةَ النظريَّةَ وإن كان لها أقسامٌ وفروعٌ إلا أن المقدَّم في الاعتبار

(١) بمعنى النفس (منه)

(٢) بمعنى: أن للنفس به علما بأشياء تتعلق بالعمل (منه)

(٣) نسخة حالت أفندي ومكتبة عدنان أوتوكين: «تأمله».

هو معرفةُ المبدأ والمعاد، ونقلُ كلام أميرِ المؤمنين[١]؛ لتأييدِ هذا المعنى، ونقلُ ما يتعلَّق بالقوَّة العاملة استطرادٌ؛ تتميمًا لكلامه، فقوله: «فاقتصر المِلِّيُّون» تفريعٌ على سابقه، يعني: إذا كان المُقدَّم في الاعتبار من أقسام الحكمة النظريَّة هو معرفة المبدأ والمعاد... إلخ، اقتصر المِلِّيُّون في علم الكلام الواقعِ بإزاء الحكمة النظريَّة على ما يتعلق... إلخ.

قوله: «إلى أن المُعتبَر من كمال القوَّة العمليَّة...» إلخ، فإنْ قلتَ: ليس للقوة العمليَّة كمال خارج عما به نظام المعاش ونجاةُ المعاد، كما عرفت، والمفهوم من قوله: «أن المعتبر من كمال القوة العملية...» إلخ: أنَّ لها كمالًا آخر غير ما ذكر، قلتُ: القوَّة العمليَّة هي مبدأ حركة بدن الإنسان إلى الأفاعيلِ الجُزئيَّة الخاصة، وهي أعمُّ، إلَّا أن المعتبَر ما ذُكِرَ، ومبناه على أنَّ «مِن» للتبعيض، ويجوز أن يُبنى الأمرُ على المشهور من مَراتبها.

قوله: «رحمَ اللهُ امرءًا أخذ لنفسه» أشار ﷺ بقوله: «أخذ» إلى «القوَّة العملية»، وبقوله: «لنفسه» إلى «ما به نظام المَعاش»، وبقوله: «واستعدَّ لرمسِه[٢]» إلى «نجاة المعاد»، والباقي ظاهر.

ولما كانت الإشارةُ إلى القوَّة العاملة متقدِّمة في كلام أمير المؤمنين، قدَّم الشارحُ أيضًا حيث قال: «أنَّ المُعتبَر من كمال القوَّة العمليَّة...» إلخ.

قوله: «يجري مَجرى السَّوابق»، إنما قال: «يجري مَجرى السَّوابق»؛ لأن السابقَ بالحقيقة هو متعلَّق تلك المباحث لا أنفسها، إلَّا أنها لمَّا كانت مُتعلِّقةً بما يستحقُّ أن يُقدَّم كان المناسبُ تقديمَها على مباحثِ ما يتوقف هو عليه.

---

(١) وشهادة العقل والنقل باعتبار الذات، لا باعتبار حيثية البحث (منه)

(٢) الرمس في الأصل: مصدر «رَمَس عليه الأمر»: كتمه، ثم أطلق على القبر وترابه (منه)

• حاشية السيناوي •

قوله: «فإمَّا سمعيَّات» هو المقصد السادس، إنما بدأ بالسادس؛ لأن وجه الترتيبِ لمَّا كان باعتبار توقُّف اللاحقِ على السابقِ، شرعَ من اللاحق متصاعدًا إلى السابق.

قوله: «كمسألة الرُّؤية في الإلهيَّات»، فإن هذه[١] المسألة من السَّمعيَّات إن أريد رؤيةُ الحقِّ، فإنها أمرٌ يثبتُ بالشرع، والعقلُ عاجزٌ عن كيفيَّتِها، وإن أريد مطلق الرؤية فمِن المُمكناتِ المُبيَّنة في الكيفيَّات المَحسوسة، وأما إعادةُ المعدوم فهي من الأمور العامَّة؛ بناءً على أن أحوال المعدوم كأحوال الموجود، من مباحث الأمور العامَّة، أو من الإلهيَّات إن اعتُبِر الفاعلُ؛ أي: إعادةُ اللهِ المعدومَ.

لا يُقال: إعادة المعدومِ لم يذكر في السَّمعيَّات، وإنما المذكورُ فيها هو حشرُ الأجساد، وليس هذا عينُ تلك، ألا ترى أن بعضَ المُسلمين يُنكرون إعادةَ المعدوم مع قولهم بحشرِ الأجساد؛ لأنا نقول: هذه المسألة مذكورة هناك [أيضا[٢]]، على ما لا يخفى على المُتتبِّع.

• حاشية البروسوي •

ثمَّ لا يخفى أن مجموع ما ذكره في إطرائِه ومدحته، وإعلاءِ شأنه ومرتبتِه، لا يخلو عن رمزِه إلى تفضيلِ متنِه على سائر المتون، كما لمَّح إليه في ديباجة متنِه بلمحة أحسنَ مِن لمحةِ مِلاح العيون، حيث قال: «لعلكم إذا حصَّلتُم مِن محصَّل كلامي على لوامع الأسرار، وأشرقَت على بصائركم مِن مطالِعه طوالعُ الأنوار، لا تقْفون عند تخاصم الآراء صحائف شكوكٍ ينشرُها أقوام، ولا تقِفون حين تصادم الأهواء مواقف الظنون والأوهام، بل تبدؤون[٣] من مقاصدكم أهلَّة النجاح، وأدلَّة الفلاح، وتتنادون فيما بينكم

(١) في نسخة حالت أفندي وعدنان أوتوكين: «وقد يقال: هذه...».

(٢) زيادة من نسخة حالت أفندي وعدنان أوتوكين.

(٣) نص شرح المقاصد المعتمد: «تتراءون».

أن أطفئوا المصباح، فقد طلعَ الصَّباح».

قوله: «لا يقْفون» الأول بسكون القاف، من «قفا أثره»: إذا تبعه، والثاني بكسر القاف، من «وَقف»، و«البديء[1]» الأمر العجيب، يقال: «قد أبدأ الرجل»: إذا جاء به.

[قوله: «لك الحمد والمنة[2]»، لعلّه ألّف كتابه أولا بلا ديباجةٍ، وكان في عزيمته تحريرَ ديباجة مشتملةٍ للحمد والتصلية، كما فعل آخرا، فابتدأ بهذا القدر من الحمد والتصلية لئلّا يكون ابتداءُ تحريرِ المقاصد خِلْواً عن تحريرهما، ثم وضع الديباجةَ المشروحةَ سابقًا مكانه، إلا أنّ الناسخين حرر[و]هما بناءً على وقوعهما من الشارح.

ثم إن تقديمَ الظرف ههنا إمّا للاهتمام؛ دلالةً على حضورِ ذات الله في قلب المؤمن، سيّما عند افتتاح مقاصد الدين، قال عليه السلام: «ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله[3]»، وإما لظهور الدلالة على الاختصاص القوي[4]، بخلاف ما إذا أُخِّر فإن دلالته عليه بلامي الجنس والاختصاص؛ بناءً على أن حصرَ الجنس بالله يستلزم حصرَ[5] جميع أفراده، ولا شكّ أن هذا الطريقَ لاستفادة الحصر أولى من الأوّل، كما لا يخفى، فظهر لك التوفيق بين كلاميْ صاحب (الكشاف) حيث قال في سورة التغابن: «قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله[6]»،

---

(١) المثبت عندنا هنا: «تتراءون مِن مقاصدِكم أهلَّةَ...»، وعند محشينا: «تبدؤون...».

(٢) في هامش نسخة (لا له لي): وأما الاختصاص المستفاد من اللام الجارة فإثبات لا ثبوتي، كما صرح به (منه)

(٣) لم أجده في كتب الحديث مرفوعا ولا موقوفا، بل مرة تنسب للصديق كما في دستور العلماء (٤/ ٧٠)، ومرة تنسب لبعض السلف، لاحظ: تفسير السمعاني (٤/ ٢٢٨)

(٤) هكذا في الأصل.

(٥) في الأصل: «الحصر».

(٦) (٤/ ٥٤٥)

وصرّح أيضاً في موضع آخرَ بأن في ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ دلالة على الاختصاص، والتحقيقُ أن الحمد إظهارُ صفات الكمال، ولذا قال الشريف: «إن ما يقال: من أنه تعالى حمد ذاته على ألسنة عباده تكلّفٌ مستغنى عنه»، فلا تفكيكَ في المعنى، كما قيل؛ بناء على أن معنى «لك الحمد»: أنك متعلَّق الحمد، ومعنى «لك المنة»: أنك فاعلها، سواء كان بمعنى النعمة أو بمعنى الامتنان، ولا حاجة إلى أن يُراد المعنى الأعم الشامل للوقوع والصدور، ثم إن الامتنان من الله حسن؛ لأنه مُولي النعم كلها حقيقةً، ومنهي من العباد لإنهائه أو لإيهامه أنه مصدر النعمة، وليس كذلك[1]].

قولـه: «معرفة الحقائق كما هي» لم يُقيِّد المعرفة بـ«الطاقة الإنسانية»؛ لظهوره وشهرته.

[قوله: «كمالها القيام بالأمور...»، أي: كمالُ القوّة العمليّة من حيث إنها عمليّة= ذلك؛ لأنّها عبارة عن قوةٍ بها تُؤثِّر النفسُ وتتصرّف، فلا يُنافي كونَ التحلي والتجلي من كمالاتها من حيث هي متأثِّره، وذلك أنهما لمّا كانا من ثمراتها ونتائجها عُدّا من مراتبها[2]]

قوله: «نظرَ العقل يتبع في الملة هداه، وفي الفلسفة هواه»؛ لأن العقل في الفلسفة ينقاد إلى الوهم، ويُقاد برِبقَة الشكِّ، ولذا يأوِّلُ الفلاسفةُ النصوصَ بمقتضى هواهم، ولا ينسبون القصور إلى حِجاهُم، مع أنهم رأوا وجودَ النبيِّ واجباً في العناية الإلهيَّة، فمصداقُ حالهم ما قيل[3]: شِعْرٌ

والنجمُ تستصغرُ الأبصارُ رُؤيتَه[4] والذَنْبُ للطرف لا للنجمِ في الصِّغَرِ

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) القائل المعري، انظر: سقط الزند (ص٦١).

(٤) في الديوان: «صورته».

بخلاف المِلة؛ فإن سَعْيَ العقل فيها الاتباعُ بسلطان الشرع، ومن ههنا قال علماؤنا: «من الأحكام ما هو أصول خلافيَّة، يخفى الحقُّ فيها، ويفتقر إلى زيادة نظر وتأويل، والكتابُ والسنة قد يشتملان على ما يتخيّل معارضاً له، ولذا يُختلَف في تكفير جاحدِه، ومنها ما هو من أصول الإسلام بالاتفاق، وهو على نوعَين؛ نوعٌ اشتهرَ كونُه مِن الدِّين واشتمل عليه الكتاب؛ بحيث لا يحتاج إلى البيان، كحشر الأجساد، وآخرُ[1] ما ظهر أدلَّتُها؛ بحيث تتسارع إليه الأفهام، وإن طال فيه الكلام، لإزالة الشكوك والأوهام، كحدوث العالَم، وهذان النوعان من ضروريات الدين، يكفر جاحدهما»، ولذا قال الشارح في هذا الشرح: «لا نزاعَ في كفر أهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قِدَم العالَمِ، ونفي الحشرِ، ونفي العلم بالجزئيَّات، ونحو ذلك[2]».

قوله: «تنقسم إلى العلم المتعلِّق»، على هذا التقسيم إشكالٌ ذَكَرَهُ الشارح النِّحرير في (الأعراض)، في أول فصلِ الكيف، ومن أراد الاطلاع فليرجع إليه، وإلى ما ذكرناه هناك.

قوله: «وفي التصور فقط»، وهو الرياضي، وذلك مثل التدوير والتربيع، والكُرِّيَّة والمخروطيَّة، ومثل العدد وخواصِّه، فإنَّك تفهم الكريَّة مثلاً، من غير أن يُحتاج إلى فهمها إلى أنها مِن خشبٍ أو ذهبٍ أو حديد، ولا يفهم الإنسان إلا ويحتاج أن يعرف أن صورته في لحم وعظم.

وقوله: «مواضع من كتاب الله»، كقوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾ [يونس: ١٠١]، وكقوله: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وأمثالِهما.

---

(١) في الهامش: «أي: ونوع آخر».

(٢) وبهذا سقط عن درجة الاعتبار ما قرره شارح (المحصَّل) في قسمة الأجسام حيث قال: «ومِن الإسلاميين من يعتقدُ بقِدَمِ العالَم كأبي عليٍّ ومَن تبعَه» (منه)

[قوله: «المعتبر من كمال القوة العملية...»، قدمها على النظرية ليوافق كلام علي ﷺ حيث أشار بقوله: «أخذ...» إلى القوة العاملة، وبقوله: «النفسه» إلى ما به نظام المعاش، وبقوله: «واستعد لرمسه» إلى نجاة المعاد[1]].

قوله: «الرَّمْس» تراب القبر[2].

قوله: «تجرى مجرى السوابق[3]»، أي: تجري مجرى المبادئ المتمحضة في المبدئية، والمباحثُ المصدرة منها مسائلُ من وجه، ومبادئ من وجه، ولذا قال: «تجري».

قوله: «من الكتاب»، إشارة إلى أنه ليس بمقصدٍ من الفنِّ، وإلى أن المرادَ من المقاصدِ في قوله: «ستة مقاصد» مقاصدُ الكتاب، نعم إذا وقع «المواقف» بدلها استغني عن التوجيه، فالمواقفُ أَولى من المَقاصد.

قوله: «توقف اللاحق بمعنى السابق في بعض البيانات»، توقف بعض بيان النبوات والسمعات على الإلهيات، وكذا توقف بعض بياناتِها على الممكنات ظاهران، وأمّا توقف بعض بيانات الممكنات على الأمور العامة فلاشتمالها مثلاً

---

(1) زيادة من نسخة (لا له لي)

(2) نسخة (لا له لي): «الرمس» في الأصل: مصدر «رَمَسَ عليه الأمر»: كتمه، ثم أطلق على القبر وترابه».

(3) نسخة (لا له له): «قوله: «تجري مجرى السوابق»؛ لأنّ السابقَ في الحقيقة هو متعلَّق تلك المباحث، لا أنفسها، إلا أنّها لمّا كانت متعلقةً بما يستحق أن يُقدم ناسبَ تقديمها، ولذا قال: «تجري...»، فظهر من تقريره أنّه جعل هذه المباحثَ خارجةً عن الكلام، حيث جعل أنواعه خمسةً، ففيه ردٌّ على الآمديّ، حيث جعل كتابَه مُتضمّنا على ثماني قواعد، متضمنة لجميع مسائل الأصول، وجعل القاعدة الأولى في العلم وأقسامه، والثانية في النظر ومتعلقاته...، إلّا أن فيه كلاماً سيجيء».

على إبطالِ الدَّور والتسلسل المبني عليه بعض بيانات الممكنات.

قوله: «كمسألة الرؤية»؛ أي: بيان أحوالها وأحكامها، مناسبٌ في مباحث القوى، إلَّا أنَّها ذكرت في الإلهيَّات بمناسبة البحث عن كونه تعالى مَرئيًا، وكذا البحث عن المعدوم بكونه معاداً مناسب في الأمور العامة، ولذا ذكره الحكيم الطوسي فيها[1]، إلاَّ أنها ذكرت في السمعيَّات بمناسبة حشر الأجساد[2]، ولك أن تقول: يجوزُ أن يجعل إعادة المعدوم في بابين بجهتَين، كما لا يخفي[3].



(١) التجريد (٧٠).

(٢) على التوجيه الأول إيرادُ المسألتين في البابين من جهة المناسبة، لا من جهة أنهما من مسائلهما حقيقة، كما هو المفهوم من تقرير الشرح، وعلى الثاني [إيراد المسألتين في البابين] لكن بجهتين وحيثيّتين، حتى يجوز إيرادهما في بابين آخرين غير ما ذكر بجهتين أخريين وراءهما، فعلى التوجيهين اندفع ما يقال: إن مسألة الرؤية من السمعيات؛ إن أريد رؤية الحق فإنها أمر ثبت بالسمع، والعقلُ عاجز عن كيفيتها، وإن أريد مطلق الرؤية فمن الممكنات المبينة في الكيفيات المحسوسة، وأما إعادة المعدوم فهي من الأمور العامة؛ بناء على أن أحوال المعدوم كأحوال الموجود من مباحثها، أو من الإلهيات إن اعتبر الفاعل؛ أي: إعادة الله المعدوم (منه)

(٣) كيف وإنهم يجوِّزون أن تجعل المسألة في علمَين بجهتَين، فجواز جعلِها في بابَين من علمٍ بجهتَين أولى (منه)

[المقصدُ الأول: في المبادئ][(١)]

[الفصل الأول: في المقدمات]

المقصدُ الأول: في المبادئ، وفيه فصولٌ ثلاثةٌ:

الفصل الأول: في المقدمات

الكلام: هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية[(٢)].

وموضوعُه: المعلوم من حيث يتعلَّقُ به إثباتُها.

ومسائلُه: القضايا النظريةُ الشرعيةُ الاعتقاديةُ.

وغايتُه: تحليةُ الإيمان بالإتقان[(٣)].

ومنفعتُه: الفوزُ بنظامِ المعاش وبنجاةِ المَعاد.

فهو أشرفُ العلوم.

---

(١) العناوين بين معكوفتين من وضعنا.

(٢) هكذا في جميع النسخ المعتمدة، باستثناء نسخة المكناسي ففيها: «الكلام: هو العلم بالعقائد الدينية المكتسب عن الأدلة اليقينية».

(٣) كلمة «الإيقان» محذوفة النقاط في النسخة (الأصل)، فتحتمل صورتها أيضًا: «الإتقان»، وفي (أ، ب، هـ): «تحلية الإيمان بالإتقان»، وفي (ج، د): «تجلية الإيمان بالإيقان»، وفي المكناسي: «تحلية الإيمان بالإيقان».

والمتقدِّمون على أنَّ موضوعَه الموجودُ من حيث هو [موجودٌ][١].

ويتميَّز عن الإلهيِّ بكون البحث فيه على قانون الإسلام، أيْ ما عُلِمَ قطعـًا مِن الدِّين، كصُدورِ الكثرة عن الواحد، وكنزول المَلكِ من السماء، وكونِ العالَم محفوفـًا بالعدم والفناء، إلى غير ذلك مما تجزمُ به المِلَّةُ دون الفلسفة، لا ما هو الحق ولو ادِّعاءً، لتشاركه الفلسفة، ككلام المخالف[٢].

فإن قيل: قد يُبحَثُ مع نفي الوجودِ الذهني عن أحوال ما لا يُعتبَرُ وُجودُه، كالنظر والدليل، وما لا وجودَ له كالمعدومِ والحال.

قلنا: مَبادٍ ولواحق، ولو سُلِّم فنفي الذهنيّ رأي البعض.

وقيل: موضوعُه هو ذاتُ الله تعالى وحدَه، أو مع ذات الممكنات من حيث استنادُها إليه، لما أنه يبحث عن ذلك، ولهذا يُعرَّف بالعِلم الباحثِ عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة، أو عن أحوال الواجب وأحوال الممكناتِ في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام.

فإنْ قيل: قد يُبحث في الأمور العامة في الجواهر والأعراض عن أحوال الممكنات لا على وجه[٣] الاستناد.

---

(١) زيادة من نسخة المكناسي.

(٢) في (ب): «ككلام المخاطب».

(٣) في نسخة المكناسي: «سبيل».

قلنا: على سبيل الاستطرادِ والتكميل، أو الحكايةِ للتزييف، أو المبدئيَّة للتحقيق، وإلَّا فهو مِن فُضول الكلام.

فإنْ قيل: مبادؤه يجبُ أنْ تكونَ بيِّنةً بنفسِها؛ إذ ليس فوقه علمٌ شرعيٌّ.

قلنا: بل قد تُبينُ مبادئ العلمِ فيه أو في علمٍ أدنى لا على وجه الدور. ومبادئ الشرعي في غير الشرعي كالأصول في العربية.

واعترضَ بأنَّ إثباتَ الصانع من أعلى مطالبِ علمِ الكلام، وموضوعُ العِلم لا يُبينُ فيه بل فيما فوقه حتى ينتهي إلى ما موضوعُه بيِّنَ الوجود، كالموجود من حيث هو.

* [الشرح]:

قال: (**المقصدُ الأول في المبادئ، وفيه فصولٌ ثلاثةٌ:**

الفصُل الأول: في المقدمات):

أقول: رتَّبه على ثلاثةِ فصول؛ لأنَّ المبادئَ منها ما رأوا تصديرَ كلِّ علمٍ بها، كمعرفةِ حدِّه وموضوعِه وغايته، ونحو ذلك، فسمَّاها بالمقدماتِ وجعلَها في فصلٍ، ومنها ما صدَّروا بها علمَ الكلامِ خاصةً كمباحثِ العلمِ والنظر؛ لأنَّ تحصيلَ العقائدِ بطريقِ النظرِ والاستدلالِ والردِّ على مُنكري حصولِ العلمِ أصلاً، واستفادته مِن النظرِ مطلقاً، أو في الإلهياتِ خاصةً، يتوقفُ على ذلك، وليس في العلومِ الإسلاميةِ ما هو أليقُ ببيانِه، فجعلَها في فصلَين.

• حاشية السيناپي •

قوله: «كمعرفة حدِّه وموضوعه[١]»، المرادُ الحدُّ الاسمِيُّ إلا أنّ ما يأتي من[٢] قوله: «فاحتيج إلى ما يُفيد تصوُّرها...» إلخ، لا يُستفاد منه الحدُّ الاسمِيُّ، إلا أن يُقيِّد الصورةَ بالذاتيَّة، ثمَّ المرادُ من المعرفة هنا المعنى الأعم الشامل للتصور والتصديق، فإن معرفةَ الموضوع المراد بها التصديقُ بالموضوعيَّة.

قوله: «ومنها ما صدّروا بها علم الكلام خاصَّةً، كمباحث العلم...» إلخ، فيه ردٌّ على الآمديِّ[٣]؛ حيث جعل كتابَه مُتضمِّنا على ثمان قواعد مُتضمِّنة لجميع مسائل الأصول، وجعل القاعدة الأولى في العلمِ وأقسامِه، والثانية في النظر ومتعلَّقاتِه، إلَّا أن قوله: «وليس في العلوم الإسلاميَّة ما هو أليقُ ببيانه...» إلخ، يُناسب كلامَ الآمِديِّ، ويُمكن أن يُقال: تضمُّن القواعد لجميع مسائل الأصولِ يجوزُ أن يكون باعتبارِ تضمُّن البعض، فإنَّ تضمُّن الكل للشيء لا يستلزم التضمُّن بالنظر إلى كلِّ جزء، فإنَّا إذا قلنا: «الحيوان الناطقُ» يتضمَّن الجوهرَ والجسمَ، لا يلزم أن يكون ذلك باعتبار كلِّ جزءٍ حتى يكون الناطقُ أيضًا متضمِّنا لأحدهما، نعم هذا هو المتبادر.

فإنْ قلتَ: تصديرُ علم الكلام بها لا يُنافي الجزئيَّة؛ لأنَّ معنى التصدير: جعلُها في صدره، قلتُ: يدفعُه قولُه: «فجاءت أبوابُ الكلام خمسةً...» إلخ، وكذا تصريحه في جواب اعتراضِ صاحب (المواقف)[٤]: على كون الموضوعِ هو الموجود من حيثُ هو.

قوله: «والنظر» فإنْ قِيل: مباحثُ النظر مما يتوقَّفُ عليه جميع العلوم؛ إذ كلُّ

---

(١) اللهم إلا أن يراد من الحد المعرف، على ما اصطلح عليه بعضهم، على ما سيأتي في المبحث السادس من الفصل الثالث (منه)

(٢) نسخة حالت أفندي وعدنان أوتوكين: «في».

(٣) أبكار الأفكار (١/ ٦٨)

(٤) (١/ ٤٨-٥٠)

• حاشية السيناپي •

علـم قواعدُ نظريَّـةٌ غالبًا[١] تستحصلُ بطريق النظر والاستدلال، أجيب: بأن العلوم الخطابيَّـة غيرُ مُتوقِّفةٍ عليها، والعلوم اليقينيَّـة تستمدُّ من هذا العلم الذي هو أعلى العلوم الدينيَّة، ولا يخفى عليك أن كون العلومِ خطابيَّة لا يوجب الاستغناء عن النظر؛ ضرورة أن النظرَ قد يفيدُ يقينًا، وقد يفيد ظنًّا، ولهذا قال القاضي: «النظرُ ما يُطلَبُ به علمٌ أو غلبةُ ظنٍّ»[٢]، والحقُّ أن قوله[٣]: «وليس في العلوم الإسلامية...» إلخ يدفع الاشتباهَ رأسًا؛ وذلك لأنَّ توقُّف علمِ الكلام على مباحث النظرِ لا يقتضي تصديرَه بها خاصَّةً، وإذا انضمَّ إليه قوله: «وليس في العلوم الإسلاميَّة...» إلخ، تمَّ المرام.

• حاشية البروسوي •

قوله: «ما رأوا تصدير كل علم» لم يذكرْ عبارةَ الوجوب، كما ذكره صاحب (المواقف)[٤]؛ لئلاَّ يحتاج إلى التوجيه.

[قوله: «وليس في العلوم...»، هذا من تتمّة الدليل، يعني: أن تحصيلَ العقائد اليقينيّة بطريق النظر، والردَّ على منكري العلم يتوقّفُ عليه، وليس في العلوم الإسلامية ما هو أليقُ ببيانه؛ لأنها وإن كانت خطابيّة يجري فيها النظر، إلا أن الأليق ذكره فيما يُطلب فيه اليقين دون التخمين، وذكرُ مبادئ الكلام في غير العلوم الإسلامية وإن كان جائزا في زعمه، إلا أنه جَعل ذكره ههنا كأنه جابر عن نقيصه توقف الرئيس على المرؤوس[٥]].

---

(١) وإنما قال: «غالبا»؛ احترازا عن بعض العلوم الأدبية، على ما سيأتي (منه)

(٢) التقريب والإرشاد (١/ ٢١٠)

(٣) أي: التفتازاني.

(٤) (١/ ٣٣).

(٥) زيادة من نسخة (لا له لي)

قال: **(الكلامُ هو العلمُ بالعقائدِ الدينيةِ عن الأدلةِ اليقينية)**:

أقول: حصولُ الكيفياتِ النفسانيَّة في النفسِ قد يكونُ بأعيانِها وهو اتصافٌ بها، وقد يكون بصورِها وهو تصورٌ لها، كالكريمِ يتصفُ بالكرم وإنْ لم يتصورْه، وغيرُ الكريم يتصورُه وإنْ لم يتَّصفْ به، ولا خفاءَ في أنَّ حقيقةَ كلِّ علمٍ مِن الكلامِ وغيرِه تصوراتٌ وتصديقاتٌ كثيرةٌ يطلبُ حصولها بأعيانها بطريقِ النظرِ والاستدلال، فاحتيجَ إلى ما يُفيدُ تصوُّرَها بصورةٍ إجماليةٍ تساويها، صونًا للطلبِ والنظرِ عن إخلالٍ بما هو منها واشتغالٍ بما ليس منها، وذلك هو المَعنيُّ بتعريفِ العلمِ، فكان مِن مقدماتِه. وإنَّما كثُرَ تركُه سيَّما في العلومِ الشرعيةِ والأدبيةِ لِمَا شاعَ مِن تدوينِ العلوم بمسائلِها ودلائلِها، وتفسيرِ ما يتعلقُ بها مِن التصورات، ثم تحصيلها كذلك بطريقِ التعلمِ مِن المعلِّمِ، أو التفهمِ مِن الكتاب.

إذا تقرَّرَ هذا فنقول: الأحكامُ المنسوبةُ إلى الشرعِ منها ما يتعلقُ بالعملِ[1]، وتُسمَّى فرعيةً وعمليةً، ومنها ما يتعلقُ بالاعتقادِ، وتُسمَّى أصليةً واعتقاديةً، وكانت الأوائلُ مِن العلماءِ ببركةِ صحبةِ النبيِّ ﷺ، وقُربِ العهدِ بزمانِه، وسماعِ الأخبارِ منه، ومشاهدةِ الآثارِ، مع قلةِ الوقائعِ والاختلافات، وسهولةِ المراجعةِ إلى الثقات، مستغنينَ عن تدوينِ الأحكامِ وترتيبِها أبوابًا وفصولاً، وتكثير المسائلِ فروعًا وأصولاً، إلى أنْ ظهرَ اختلافُ

---

(١) جعل الإمام السعد الأحكام الفرعية هنا متعلقة بالعمل، لكنّه اعتبرها في شرح العقائد النسفية متعلقة بـ«كيفية» العمل، فأضاف قيد (الكيفية) للعمل، قال (ص٧، ط الأزهرية مع حاشية الخيالي والعصام):

«اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلَّقُ بكيفية العمل، وتُسمَّى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية». اهـ

قال الكستلي في حاشيته على شرح النسفية مبينًا فائدة لفظ (الكيفية) (ص١٠):

«ولعلَّ فائدتها أن المُستفاد من تلك علم الأحكام لا أصل العمل، بل أعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معيّنة وهيئات محدودة كما أشرنا إليه». اهـ

الآراء، والميلُ إلى البدعِ والأهواء، وكثرتِ الفتاوى والواقعات، ومسَّتِ الحاجةُ فيها إلى زيادةِ نظرٍ والتفات، فأخذَ أربابُ النظرِ والاستدلالِ في استنباطِ الأحكام، وبذلوا جهدَهم في تحقيقِ عقائدِ الإسلام، وأقبلوا على تمهيدِ أصولِها وقوانينِها، وتلخيصِ حُججِها وبراهينِها، وتدوينِ المسائلِ بأدلَّتِها، والشُّبَهِ بأجوبتِها، وسمَّوا العلمَ بها فقهاً، وخصُّوا الاعتقاديَّاتِ باسمِ: «الفقهِ الأكبر»، والأكثرون خصُّوا العمليَّاتِ باسم: «الفقه»، والاعتقاديَّات بـ: «**علمِ التوحيدِ والصفاتِ**»، تسميةً بأشهرِ أجزائِه وأشرفِها، وبـ: «**علمِ الكلامِ**»؛ لأنَّ مباحثَه كانت مصدَّرةً بقولِهم: الكلامُ في كذا وكذا، ولأنَّ أشهرَ الاختلافاتِ فيه كانت مسألة كلامِ اللهِ تعالى أنَّه قديمٌ أو حادثٌ؛ ولأنَّه يُورثُ قدرةً على الكلامِ في تحقيقِ الشرعياتِ كالمنطقِ في الفلسفيَّات[1]، ولأنَّه كَثُرَ فيه مِن الكلامِ مع المخالِفينَ

---

(١) اعتبر الإمام التفتازاني كون الكلام بإزاء المنطق وجهًا غير مستقل عن إيراثه القدرة على الكلام.

وذهب إلى هذا في شرح العقائد النسفية أيضًا، فقال ضمن ذكره أسباب تسمية علم العقائد بالكلام (ص٤٥):

«ولأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة». اهـ.

لكنّ الإمام العضد جعل إيراثه القدرة على الكلام وجهًا آخر غير كونه بإزاء المنطق للفلسفة، جاء في المواقف وشرحه للسيد الشريف (١/ ٦٠، ط١ ١٩٠٧ بمطبعة السعادة بمصر، مع حاشية السيالكوتي وجلبي):

«(**إِنَّمَا سمي**) الْكَلَام (**كلَامًا إِمَّا لِأَنَّهُ بِإِزَاءِ الْمنطق للفلاسفة**)، يَعْنِي أَن لَهُم علمًا نَافِعًا فِي علومهم سموهُ بالْمَنْطق، وَلنَا أَيْضًا علم نَافِع فِي علومنا سميناه فِي مُقَابلَته بالْكَلَام، إِلَّا أَن نفع الْمنطق فِي علومهم بطرِيق الآلية والخدمة، وَمن ثمَّة يُسمى خَادِم الْعُلُوم وآلتها، وَرُبمَا يُسمى رئيسها نظرًا إِلَى نَفاذ حكمه فِيهَا، ونفع الْكَلَام فِي علومنا بطرِيق الْإِحْسَان والمرحمة فَلَا يُسمى إِلَّا رَئِيسا لَهَا [...]

.. (**أَو لِأَنَّهُ يُورث قدرَة على الْكَلَام فِي الشرعيات مَعَ الْخصم**) على قِيَاس مَا قيل فِي الْمنطق من أنه يُفِيد قُوَّة على النُّطْق فِي العقليات والمخاصمات». اهـ =

والردّ عليهم ما لم يكثُرْ في غيرِه، ولأنّه لقوةِ أدلّتِه صار كأنّه هو الكلامُ دون ما عداه، كما يُقال للأقوى مِن الكلامَين: هذا هو الكلام.

واعتبروا في أدلتِها «**اليقين**»؛ لأنَّه لا عبرةَ بالظنِّ في الاعتقاداتِ، بل في العمليات، فظهرَ أنَّه العلمُ بالقواعدِ الشرعيةِ الاعتقاديةِ المكتسَبِ من أدلتِها اليقينيَّةِ، وهذا هو معنى العقائدِ الدينيةِ، أي المنسوبةِ إلى دِينِ محمدٍ ﷺ، سواء توقفَ على الشرعِ أم لا، وسواء كان مِن الدِّينِ في الواقعِ ككلامِ أهلِ الحقِّ أم لا ككلامِ المخالفينَ.

وصار قولُنا: «**هو العلمُ بالعقائدِ الدينيةِ عن الأدلةِ اليقينيةِ**» مناسبًا لقولِهم في الفقهِ: «إنَّه العلمُ بالأحكام الشرعيةِ الفَرعيةِ عن أدلتِها التفصيليةِ»، وموافقًا لِمَا نُقِلَ عن بعضِ عظماءِ الملةِ: أنَّ الفقهَ معرفةُ النفسِ ما لها وما عليها، وأنَّ ما يتعلقُ منها بالاعتقاداتِ هو: الفقهُ الأكبر[1].

وخرجَ العلمُ بغيرِ الشرعيات، وبالشرعياتِ الفَرعية، وعلمُ اللهِ تعالى وعلمُ الرسولِ ﷺ بالاعتقاداتِ، وكذا اعتقادُ المقلدِ فيمَن يسمِّيه علمًا، ودخلَ علمُ علماءِ الصحابةِ بذلك، فإنَّه كلامٌ وإنِ لم يكن سُمِّيَ في ذلك الزمانِ بهذا الاسمِ، كما أنَّ علمَهم بالعملياتِ «فقهٌ» وإن لم يكن ثَمَّةَ هذا التدوينُ والترتيب، وذلك إذا كان متعلقًا بجميعِ العقائدِ بقدرِ الطاقةِ البشرية، مكتسبًا مِن النظرِ في الأدلةِ اليقينية، أو كان مَلَكَةً يتعلقُ بها، بأن يكونَ عندَهم مِن المآخذِ والشرائطِ ما يكفيهم في استحضارِ

= وقد نبّه المحشي السيالكوتي على الفرق بين مذهب الإمامين العضد والسعد، فقال (١/ ٦٠): «قوله: (يعني أنّ لهم علمًا إلخ)، يعني ليس المنظور في هذا الوجه اتحاد جهة النفع وهو إيراث القدرة، ولا في إيراث القدرة كونه بإزاء المنطق، فتعدد الوجهان.

والعلامة التفتازاني جعلهما في شرح العقائد وجهًا واحدًا، بناه على أن الاشتراك في مطلق النفع لا يحسن التسمية بلفظ يناسب لفظ المنطق». اهـ

(١) ينسب هذا القول للإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، وهو أيضًا صاحب كتاب: الفقه الأكبر، كما لا يخفى.

العقائدِ على ما هو المرادُ بقولِنا: «**العلمُ بالعقائدِ عن الأدلة**»، وإلى المعنى الأخيرِ يُشيرُ قولُ صاحب المواقف:

«**إنَّه علمٌ يُقتَدَرُ معه على إثباتِ العقائدِ الدينيةِ بإيرادِ الحُجَجِ ودَفعِ الشُّبَهِ**»[١]..

ومعنى «**إثبات العقائد**»: تحصيلُها واكتسابُها بحيثُ يحصلُ الترقِّي مِن التقليدِ إلى التحقيق[٢]، أو إثباتُها على الغيرِ بحيث يتمكَّنُ مِن إلزامِ المعانِدين، أو إتقانُها وإحكامُها بحيثُ لا تزلزلُها شُبَه المُبطلينَ.

وعَدَلَ عن: (**يُقتدَرُ به**) إلى (**يُقتدَرُ معه**) مبالغةً في نفي الأسبابِ، واستناد الكل إلى خلقِ اللهِ تعالى ابتداءً، على ما هو المذهب.

وأورد على طردِ تعريفِه جميع العلومِ الحاصلةِ عند الاقتدارِ مِن النحوِ والمنطقِ وغيرِهما، وعلى عكسِه علمُ الكلامِ بعدَ إثباتِ العقائد؛ لانتفاءِ الاقتدارِ حينئذٍ.

---

(١) شرح المواقف (١/ ٣٤).

(٢) قال السيد الشريف الجرجاني متعقبًا الإمام السعد (١/ ٣٦ ـ ٣٧):

«ولا يجوز حمل الإثبات هاهنا على التحصيل والاكتساب؛ إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجًا عن علم الكلام ثمرة له، ولا شك في بطلانه». اهـ

وقد أجاب المحشي الشيخ حسن جلبي عن هذا الاعتراض بأن الإمام التفتازاني حمل العلم في هذا التعريف على ملكة الاستحصال، قال:

«فالجواب عنه أن التفتازانى حمل العلم على ملكة الاستحصال في هذا التعريف، بمعنى أن يكون عنده من المآخذ والشرائط ما يكفي في استحصال العقائد، وهي التي عبر عنها المصنف في شرح أصول ابن الحاجب بالتهيؤ القريب، وحمل العلم في تعريف الفقه عليه، وحينئذ لا محذور في حمل الإثبات على التحصيل، فان اللازم منه كون العلم بالعقائد خارجًا عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة ثمرة له، والأمر كذلك في الواقع». اهـ

قال السيالكوتي: «لكن إطلاق أسماء العلوم المدونة إنما هو على ملكة الاستحضار، كما صرح به في المطول، ونص عليه السيد الشريف في شرح المفتاح، وصرح به كثير من الفضلاء». اهـ

والجواب: أنَّ المرادَ هو علمٌ يحصلُ معه الاقتدارُ ألبتَّةَ بطريقِ جري العادةِ، أي يلزمُه حصولُ الاقتدارِ لزوماً عادياً وإن لم يبقَ ذلك الاقتدارُ دائماً، ولا خفاءَ في أنَّ الكلامَ كذلك، بخلافِ سائرِ العلوم، وأمَّا مجموعُ العلومِ التي مِن جملتِها الكلامُ فهو وإنْ كان كذلك فليس بعلمٍ واحد، بل علومٌ جمَّة.

وقد يُجابُ بأنَّ المرادَ ما له مدخلٌ في الاقتدار، أو ما يلزمُ معه الاقتدارُ ولو على بعضِ التقادير، والكلامُ بعد الإثباتِ بهذه الحيثيَّةِ بخلافِ سائرِ العلوم.

ويُعترضُ بأنَّ للمنطقِ مدخلاً في الاقتدارِ وإنْ لم يستقلَّ به، والاقتدارُ لازمٌ مع كلِّ علمٍ على تقديرِ مقارنتِه للكلام. نعم، لو أُريدَ ما يلزمُ معه الاقتدارُ في الجملةِ بحيثُ يكونُ له مدخلٌ في ذلك خرجَ غيرُ المنطقِ، وفيما ذكرْنا غُنْيَةٌ عن هذا، مع أنَّ في إثباتِ المدخلِ إشعاراً بالسببية، ولو قال: «يقتدرُ به» وأرادَ الاستعقابَ العاديَّ كما في إثباتِ العقائدِ بإيرادِ الحُجَجِ كما ما هو المذهبُ في حصولِ النتيجةِ عقيبَ النظر، لم يحتجْ إلى شيءٍ من ذلك.

• حاشية السينابي •

قوله: «ولا خفاءَ في أن حقيقةَ كل علمٍ من الكلام وغيره تصوراتٌ وتصديقاتٌ...» إلخ، زاد «التصوُّرات» مع أن حقيقةَ كل علم إنَّما هي المسائلُ أو التصديقُ بها، بناءً على ما اصطلح عليه بعضُهم من أنَّ أجزاءَ العلوم ثلاثةٌ: (الموضوع، والمبادئ، والمسائل)، هذا والأَوْلى أن تجعلَ حقيقة العلمِ هنا عبارةً عن المسائل؛ لما سيأتي من إثبات جهة الوحدة للكثرة المطلوبة، وذلك إنما هو في المسائل، ولأنَّ ما يُفيد تصوُّرَها تصوره إجماليَّة تساويها، إنما يوجد في المسائل وحدَها، فإنها هي العقائد الدينيَّة عن الأدلة اليقينيَّة، ولا حظَّ للموضوع والمبادئ، خصوصًا المبادئ التصوريَّة، من هذا المعنى.

قوله: «الأحكام المنسوبةُ إلى الشرع...» إلخ، الظاهر أنَّ المراد من الحكم

هو العُرفيُّ، أعني: إسنادَ أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا، ولا شكَّ أن جميع مسائل العلوم مُشتملةٌ عليها، ويُمكن أن يُراد ما في اصطلاح الأصول؛ أعني: خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلَّفين بالاقتضاء أو التخيير، وتوهُّمُ لزوم انحصار مسائل الكلام في الوجوبِ ونحوه يندفعُ بحكم التغليب وبالاستخدام، وبتجويزِ جميع معاني المشترك في الجمع، وإن لم يجزْ في المفرَدِ، على ما بُيِّن في موضعه، وأما الحملُ على التجريد فغيرُ سديد؛ لأنه يدخل فيه[1] حينئذٍ القصص المبيّنة[2] لأحوال المكلّفين وأفعالهم، والأخبارُ المتعلِّقة بأعمالهم، كقوله سبحانه: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦]، والحملُ على اعتبار قيد الحيثيَّة لا يدفع أصل الإشكال، بل يُبقيه، فتأمَّل.

قوله: «مستغنينٍ عن تدوين الأحكام» المرادُ الأحكام المنسوبةُ إلى الشرع، سواء كانت اعتقاديَّةً أو عمليَّةً، ولهذا قال آخرًا: «فأخذ أرباب النظر والاستدلال في استنباط الأحكام، وبذلوا جُهدهم في تحقيق عقائد الإسلام».

ثمَّ اعلم أن معنى نسبة الأحكام إلى الشرع ثبوتها به، أو تقويها، ومعنى نسبتها إلى العمل - على ما يُفهَم من قولهم: «عمليَّة» - هو تعلُّقها به.

قوله: «فأخذ أرباب النظر والاستدلال...» إلخ، فإنْ قلتَ: يُفهَمُ منه أن لا يوجد اجتهادٌ في زمن الصحابة والتابعين، وبُطلانُه بَيِّنٌ، قلتُ: المراد الأخذ في المجموع؛ أعني: الاستدلال[3]، والتدوينُ مُتأخِّرٌ، وأمَّا تدوين مالكٍ رحمَه اللهُ كتابَ (الموطَّأ) فلا يردُ نقضًا؛ لأنَّه ليس تدوينَ المسائل مع الأدلة، والكلام فيه.

قوله: «وأن ما يتعلق منها بالاعتقاديَّات هو الفقه...»، وبهذا يظهر معنى

---

(١) أي: في الحكم الواقع مقسما، وليست من الأقسام؛ لما علم في موضعه (منه)

(٢) نسخة حالت أفندي وعدنان أوتوكين: «المثبتة».

(٣) نسخة حالت أفندي: «أعني: الاستدلال والتدوين، والتدوين متأخر».

المناسبة؛ وذلك لأنَّه يُفهَمُ منه أن الكلامَ هو الاعتقاديَّات، ثمَّ المراد من معرفة النفس ما لها وما عليها: هو معرفةُ أحكام ما لها... إلخ، ولهذا المقام مزيد بسط أُورِدَ في شرح (التنقيح)[1].

قوله: «وعِلمُ الله وعِلمُ الرسول»؛ لأنَّ ذلك ليس من الأدلة؛ لأنَّ العلمَ من الدليل يشعر بالاستدلال.

فإنْ قلتَ: الأدلَّة عللُ الأحكام الثابتة بها، وحيث كان علم الله بالأشياء على ما هي عليه في أنفسها، وجب إسنادُها إلى الأدلَّة، وللرسول ﷺ علمٌ اجتهاديٌّ، على ما هو المذهب في تجويز الاجتهاد للرسول ﷺ، فلا يخرج علمُ اللهِ ولا علمُ الرسول، قلتُ: أمّا الجواب عن الأول: فلأن العلمَ بالمعلول لا يجب أن يكون مُستفادًا من العلة، وأمَّا عن الثاني: فلأن ما ثبتَ منهم من تجويز الاجتهادِ فإنما هو في العمليَّة، لا في الاعتقاديَّة[2]، على ما يأتي في الكتاب إن شاء الله، ولو سُلِّمَ فاللام في «العقائد» للاستغراق، كما يدلُّ عليه صريحُ كلام المصنِّف حيث قال فيما بعدُ: «إذا كان متعلِّقًا بجميع العقائد».

قوله: «على ما هو المراد» أي: على أحد الوجهَين[3] الذي هو المراد بقولنا: «العلم بالعقائد عن الأدلَّة»، فإنَّ المرادَ منه إمّا العلم بالعقائد، أو المَلَكة المتعلِّقة بها، ونظيرُه قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا ﴾ [النساء: ١١٢]، فإنَّ توحيد ضمير «به» لأجل «أو»، وسيأتي في بحث إفادة النظر نظيرُه وهو قوله: «إلَّا أنَّ هذا الترتيب المخصوصَ أو العلوم المترتبة نظرٌ»؛ إذ لا معنى له سوى

(١) التلويح (١/ ١٦-١٩)
(٢) نسخة حالت أفندي: «في العمل لا في الاعتقاد».
(٣) بناء على أن «أو» بمعنى: أحد (منه)

ذلك، فإن المرادَ من ذلك هو أحدُهما من الترتيب أو العلوم، أو نقولُ: المعنى على الوجه الذي هو المراد بقولنا: «العلم بالعقائد...» إلخ، إذا كان بمعنى المَلَكة، وذلك الوجه هو أن يكون عندهم من المآخذ والشرائط... إلخ.

لا يُقال: العلم بالعقائد التصديقُ بها، على ما يُفهَمُ من تعلق الجار، ولا يحتملُ المَلَكةَ؛ لأنَّا نقول: معناه: العلمُ المتعلِّقُ بالعقائد، فللمَلَكة تعلُّقٌ بها أيضًا، ثمَّ الظاهر أن قوله: «عن الأدلَّة» حينئذٍ يتعلَّق بـ«العقائد» لا بـ«العلم»؛ لأنَّ الحاصل من الدليل حينئذٍ إنما هو العقائد، لا المَلَكة، والملكة تابعة لها في الحصول، وإن كانت وسيلةً في البقاء.

واعلم أن المفهوم من كتبِ القوم: أن هذه المَلَكة هي العقلُ بالفعل، وإليه يشير قول الشارح: «في استحضار العقائد»، إلَّا أنَّ المفهومَ من كلام بعض المحقِّقين: أن هذه المَلَكةَ أعمُّ منها، فإنَّ حقيقةَ هذه المَلَكة هي كون الشخص بحيث يكون عنده ما يكفيه في استعلام المسائل؛ بأن يرجعَ إليه فيستخرجها، أو كانت مغفولًا عنها ويستحضرُها، على ما هو المُراد من قولهم: «فلان يعلم علمَ كذا أو كِتابَ كذا[1]»، فلا بدَّ أن يُراد من الاستحضار حينئذٍ المعنى الأعمُّ.

هذا والحقُّ أن حملَ العلم على المَلَكة غير موجَّه؛ وذلك لأنَّ الكلام في بيان تعريف العلم الذي يُراد أن يُشرع فيه، وظاهرٌ أن ما يُراد تحصيله بالشروع إنما هو المسائلُ، لا المَلَكة، لا سيَّما في العلوم المُدوَّنة، فإن المدوَّن هو المسائلُ، ويُؤيِّدُه أن الموضوع إنما تنضبط به المسائل لا المَلَكة.

لا يُقال: الأغراض مُتفاوتةٌ، فربما كان غرضُ شارع تحصيل مَلَكة العقائد، فلا بدَّ من معرفتها بصورتها؛ لأنَّا نقول: مَنْ كان غرضُه المَلَكة لا بدَّ له أيضًا من

(١) إشارة إلى تطبيق كلام الشارح لهذا المعنى (منه)

تصور مسائل العلم؛ ضرورةَ أن المَلَكة[١] إنما تحصل من مُمارستِها، فلا مخلصَ له من تصور العلم ألبَتَّةَ، فالحملُ على المَلَكة غيرُ تامٍّ وغيرُ مُفيد للمقصود، بخلاف الحمل على العلم بمعنى التصديق أو المسائل، على أنَّ معيَّة الاقتدارِ على الإثبات إنما هي مع المسائل بالذات ومع المَلَكة بالعَرَضِ، ومن هذا علم اندفاع ما يُقال[٢]: «حمل الإثبات على التحصيل لا يُوجب الفسادَ؛ ضرورةَ أن العلم بالعقائد ثمرة للكلام، بمعنى المَلَكة».

تنبيه: واعلم أن الشارحَ ذكر أوَّلًا أن حقيقةَ العلم هي التصورات والتصديقات، ثمَّ ذكر أن المرادَ المَلَكة، ثمَّ ذكرَ في إفادة الموضوع للتميزِ ما يفهم أن المراد المسائل.

قوله: «**ومعنى إثبات العقائد**...» إلخ، هذه توجيهات ثلاثة باعتبارِ أمورٍ ثلاثةٍ مُعتبَرةٍ في غاية الكلام، على ما فصَّلها صاحبُ (المواقف)[٣]، فالأول بالنظر إلى الشخص في قوَّته النظريَّة، والثاني بالنظر إلى تكميل الغير، والثالث بالنظر إلى أصول الإسلام، فقول مَن قال: لا يجوزُ حمل الإثباتِ على التحصيلِ خالٍ عن التحصيل؛ لأنَّ المقصودَ تحصيل الترقِّي، على ما يدلُّ عليه صريحُ كلام الشارح؛ حيث قال: «بحيث يحصل...» إلخ، فكأنه قيل: علمٌ يُقتدَر معه على تحصيل هذه الغاية[٤].

---

(١) نسخة حالت أفندي وعدنان: «ضرورة أن من يقصد تحصيل ملكة العلم لا مخلص له...».

(٢) قائله الفناري (منه)، انظر: شرح المقاصد بخط الفناري وبه حواشيه (٣-ب)، انظر: مكتبة جار الله تحت رقم (١٢٣١)

(٣) شرح المواقف (١/ ٥٢)

(٤) فإن قلت: المفهوم من الكلام: أن يكون حصول الترقي غاية لتحصيل العقائد، لا للعلم نفسه، فإن مفهوم التعريف حينئذ: أن تحصيل العقائد ثمرة الكلام، وحصول الترقي غاية الثمرة قلت: المقصود من الثمرة حصول الترقي، فيكون المراد بها ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، أي: «ترشدون، فإن كمال العقل الرشد»، كذا في (تفسير البيضاوي) رحمه الله تعالى (٢/ ١٨٩) (منه)

• حاشية السيناپي •

قوله: «أي: يلزمُه حصول الاقتدار...» إلخ، يعني: أن المراد من معيَّة الاقتدار لزومُ الاقتدار له، لا لزوم الاقتدار معه، كما في قوله: «وقد يُجاب»، ووجهُ الإرادة: أن اللزوم يلزمُه المعيَّة، فَذَكَرَها وأراد اللزوم، على ما هو طريق الكناية.

قوله: «ويعترض: بأن للمنطق...» ناظر إلى قوله: «بأن المراد ما له مدخل في الاقتدار»، كما أن قوله: «والاقتدارُ لازمٌ مع كل علم...» إلخ ناظرٌ إلى قوله: «أو ما يلزمُ معه الاقتدار».

قوله: «مع أن في إثبات المدخل إشعارًا بالسببية»، وذلك يُنافي ما ذكره في وجه العدول عن «به» إلى «معه»، فإنه يفهم منه أن لا سببيَّةَ لشيء في شيء أصلًا؛ لاستناد الكلِّ إلى خلق الله، سيَّما وقد كان المقصود المبالغةُ في نفي الأسباب، وإنما يتمُّ أن لو لم يكن مدخلٌ لشيء في شيء أصلًا.

قوله: «على ما هو المذهب في حصول النتيجة»، وقد يُتوهَّمُ: أن فيه إشارةً إلى الجواب عمَّا يُقال: من أن المتبادرَ من الباء هو السببيَّة الحقيقيَّة، ووجهه: أن ملاحظة المذهبِ مانعةٌ من التبادر، والحقُّ أن وجودَ ألف قرينة لا يمنعُ من التبادرِ.

• حاشية البروسوي •

قوله: «حصول الكيفيَّات...» إلخ؛ توضيحُه: أن تصوُّر كل علم من العلوم المدوَّنةِ على وجهَين؛ أحدهما: أن يتوجَّه إليه العقل ويلاحظه بنفسه، والتصور بهذا الوجه عينه، والتغايرُ بالاعتبار، على ما هو المختار، وأيضاً هذا التصورُ إنما لا يمكن قبل الشروع في العلم، بخلافِهما في الوجه الثاني، وثانيهما: أن يحصل منه في العقل مفهومٌ كليٌّ منتزعٌ عنه، وآلة لملاحظته، ومرآة لمشاهدته، وكثيراً ما تطلقَ الصورة على هذا المفهوم الكليِّ، كما في عبارة الشرح وغيره؛ تجوُّزاً باعتبار الآليَّة، ثمَّ المنقول عن شارح (المواقف): «أن هذا المفهومَ الكُلِّيَّ الإجماليَّ وضع بإزائه اسمُ «العلم»، فإنْ

• حاشية الروسوي •

فصّل في تعريف ذلك المفهوم نفسه كان حدًّا له بحسب اسمه، وإنْ بيَّن لازمَه كان رسماً له بحسب اسمِه، وعلى التقديرَين فهو رسم بالقياس إلى حقيقةِ العلم...[1]»، والظاهرُ عندي أن الموضوع له هو خصوصياتُ المسائل، والمفهوم الكُلّيُّ آلةُ الوضع، فيكون من قبيل الوضعِ العامِّ والموضوع له الخاص، كما قالوا في المضمرات وغيرها، والفرق أن الموضوعَ له فيما نحن فيه الكل المجموعيُّ وهناك الإفراديُّ.

[قوله: «تصورات وتصديقات»، بزيادة «التصورات» ههنا، على أنّهم جعلوا المبادئ -كالموضوع- من أجزاء العلوم؛ بناء على شدّة احتياجها إليها، ولا شك أن ما يُفيد تصورها بصورة إجماليّة تساويها قد يجري في التصورات أيضـًا، إذا عُرِّف علم الكلام مثلا بتعريف (المواقف[2])، لما أشار إليه الشريف بقوله: «أراد بالعلم معناه الأعم، أو التصديق مطلقـًا[3]»، إلا أنّه نبّه الشارح في تعريفه على أن -حينئذ- حقيقته هي التصديقات لما صرحوا. أيضًا، فلقد أحسن حيث مهّد أصلاً كليًّا تقدمةً لتعريفه بوجهٍ لوّح به إلى التوفيق بين كلامي القوم. وأيضـًا سَرْد الكلام ههنا على أن يُراد بالعلم التصديقات بالمسائل، كما هو الظاهر، وأشار في بيان التعريف إلى أنْ يُراد بالعلم الملكة الحاصلة من تصديقات المسائل الإجماليّة المنضبطة بالموضوع، وأشار في إفادة الموضوع للتمييز إلى أن يُراد به المسائل، كما هي المقصودة أوّلاً بالتدوين، والضبط بالموضوع، وتفاوتُ المرادات بتفاوت المقامات، فما أحسن نظر التحرير، إلا أن بعضهم لا ينبئك مثل خبير[4]].

---

(١) الناقل هو المحشي حسن جلبي، لاحظ حاشيته ضمن شرح المواقف (١/ ٣٤)، والنقل بتصرف كبير.

(٢) (١/ ٣٥)

(٣) (١/ ٣٦)

(٤) زيادة من نسخة (لا له لي)

قوله: «الأحكام المنسوبة إلى الشرع...» إلخ، أراد بالحكم وقوعُ النسبة أو لا وقوعها، وبنسبته إلى الشرع وُرُودُ الشرعِ فيه، أو أخذه من الشرع، وأما ما ليس منهما واشتغل به العقل؛ فلا يعتدُّ به شرعاً عند الأشاعرة، وأراد بتعلُّقه بالعمل كونْ المقصود كيفيَّته لا نفسه، كما في الاعتقاد، ولذا زاد الشارح قيدَ «الكيفيَّة» في (شرح العقائد[١]) في جانب العمل دون الاعتقاد، ولا يَردُ على قوله: «ما يتعلق بالاعتقاد»: مثلُ أن فعل العبدِ مخلوقٌ لله؛ لأن المراد أن يكون المقصودُ به الاعتقاد، فلا يُنافيه الحكم على العملِ الَّذي لا يُقصد به العمل، ولا يردُ عليه أيضاً: مثل كون الإجماع حُجَّةً؛ حيث جعل الشارحُ في (التلويح)[٢] من الاعتقاديةِ الأصليَّةَ، مع أنها من مسائل أصول الفقه؛ لجواز اشتراك المسألة بين الأصوليِّين[٣] بحسب تغاير جهة البحث.

قوله: «وكانت الأوائل...» ا. هـ، مع أنه يتضمن التمهيدَ لبيان شرف العلم وغايته دفعٌ لِمَا يُقال: إنَّ التدوين أمرٌ مستغنىً عنه؛ إذ لو احتيج إليه لم يُترك سُدىً في عهد النبي وأصحابه والتابعين.

قوله: «ببركة» مع ما عُطِفَ عليه متعلِّقٌ بقوله: «مستغنِين»، قدَّم عليه للاهتمام والاختصاص، أي: سبب استغنائهم هذه الأمور، لا عدم الشرف.

قوله: «وسمَّوا العلم بها»؛ أي: بالأحكام «فقهاً»، لا يناقضُ قوله في (شرح العقائد): «وسموا ما يفيدُ معرفةَ الأحكام العمليَّة عن أدلَّتها التفصيليَّة بالفقه[٤]»؛ لأنه مبنيٌّ على ما يُتساهل، ويقال مثلاً: «قولُنا: العالَم متغيّرٌ، وكلُّ متغيّرٍ حادثٌ؛ فالعالَم حادثٌ» يفيدُ معرفةَ حدوث العالَم، وكلام لأجله مع أنه مشتملٌ عليه،

---

(١) (١٠).
(٢) (١/ ١٩).
(٣) كذا في النسختين، ومن المحتمل أن تكون: «الأصلين».
(٤) (١٠)

وهكذا يقال ههنا: إنَّ ما دوَّنوه من الأبوابِ والفصول، والأوضاع والاصطلاحات، والمذاهبِ والاستدلالاتِ في بيان الأحكام، أمر يفيد معرفةَ الأحكام، ويساق لأجلها، فمآلُه إلى معرفة الأحكام.

قوله: «كانت مصدَّرة»، وتصديرُ القدماء به يكفي في بيان المناسبة للتسمية ابتداء، ولا يضرُّ بقاء التسمية به انتفاء بقاء التصدير به.

قوله: «ولأنَّ أشهرَ الاختلافات فيه كانت مسألة كلام...»، حتَّى رُوِيَ أن أحمد بن أبي دُؤاد انتصبَ لإقامة الدليلِ على حدوثِ القرآن، وقلَّدَه بعضُ الخلفاء به، فقُتِل سبعُمئة عالِم لطلب الاعتراف به منهم، ومَآلُ الوجهِ الأول والثاني تسميةٌ للكلِّ باسم الجزء.

قوله: «كالمنطق في الفلسفيَّات»، كأنَّه[1] ردٌّ على صاحبِ (المواقف[2])؛ حيث عدَّ كونه بإزاءِ المنطق وجهاً آخر مغايراً لكونه مورثاً للقدرة على الكلام، فنبَّه الشارح بجمعِها على أنهما واحد؛ لأن كونَه بإزاء المنطق باعتبار أنه يفيدُ قوةً على الكلام، كما أن المنطقَ يفيدُ قوةً على النطق، وأشار الشريفُ إلى جوابه: «بأن إيراث القدرة على الكلام في الشرعيَّات كفى في وجه التسمية[3]»، ولا فائدةَ للتشبيه المذكورِ سوى تأييده بإيراد نظيرِه في المنطق، حيث قيل[4]: «إنَّه يُفيد قوَّةً على النطق في العقليَّات

---

(١) ولفظة (كأن) إشارة إلى أنه يجوز أن يُحملَ على أنه تركَ الوجهَ الآخرَ، كما أنَّه تركَ بعض الوجوهِ المذكورةِ في (شرح العقائد) (منه)

(٢) شرح المواقف (١/ ٦١-٦٢).

(٣) شرح المواقف (١/ ٦١ والمنقول هو فحوى الكلام، قال العضد الإيجي مع شرحه للشريف: «(أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم) على قياس ما قيل في المنطق من أنه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات»، ولاحظ حاشية السيالكوتي).

(٤) هذا كلام الجرجاني.

والمُخاصمات»، وأمّا كونه بإزاء المنطق فوجهٌ على حدةٍ، ومعناه: أن للفلاسفة علماً نافعاً في علومِهم سمَوه بالمَنطق، ولنا أيضاً علمٌ نافع في علومنا سمَّيناه في مقابلته بما يناسبُ اسمَه، وإن كان نفعُه بطريق الرئاسة، ونفعُ النطقِ بطريق الخدمة.

ثمَّ مآلُ هذا الوجه الثالث تسميةُ السبب باسم المسبب، ومآلُ الرابع تسميةُ الشيء باسم ما يفتقرُ إليه، والعلاقةُ اللزوم العاديُّ، ومآلُ الخامس تسميةُ الأخصّ بما يطلقُ عليه الأعمُّ، والعلاقةُ اللزوم الادِّعائي.

قوله: «أي: المنسوبة إلى دين محمد ﷺ»، فإن قلتَ: هذا التخصيصُ غيرُ لازم؛ إذ لا اختلافَ في العقائد، قلتُ: اللام في «العقائد» للاستغراق، وليس سائر الأديان مشتملاً على جميع عقائد دين محمد ﷺ؛ إذ من جمتلِها إثبات نبوَّتِه، والإيمان بجميع ما جاء به، على أنه يفيدُ[1] معرفةَ العقائد من حيث إنَّها مدعوٌّ إليها مِن قِبَلِ نبيِّنا.

قوله: «وصار قولنا...» إلخ، إشارةٌ إلى جهة ترجيح تعريفه، ودفعِ مَظنَّةِ أن يُقال: لا مدخل للرائي في التفسير.

قوله: «لِمَا نُقِل عن بعض عظماء الملة...» إلخ، أي: نُقِل عن أبي حنيفة ﷺ هذا التعريف الشامل على الاعتقادات التي هي علمُ الكلام، والوجدانيات التي هي علم الأخلاق والتصوُّف، والعمليات، فأطلق عليها، ومن ثَمَّةَ سُمِّيَ الكلامُ: «فقهاً أكبر»، وكأنه أراد بالمعرفةِ إدراكَ الجزئيات عن دليل، فخرج التقليد، وأخذُ الدليل في مفهومها موافقٌ لِمَا قال الراغب الأصفهاني: «إنَّ المعرفةَ اسمٌ لِمَا يحصلُ من العلمِ بعد تذكُّر المعهود والاستدلالِ بالآثار، ولذا لم يُقَلْ في صفات الباري: إنه عارفٌ[2]»

---

(١) نسخة (لا له لي): «يعتبر».

(٢) لم أجده في تفسيره ولا مفرداته ولا الذريعة ولا تفصيل النشأتين، وأصل النقل من حاشية جلبي على شرح المواقف (١/ ٧٢).

انتهى، وأراد[1] «بما لها وما عليها»: ما تنتفعُ به النفس وما تتضرَّرُ به في الآخرة، ثمَّ ما يأتي به المكلَّف إمَّا واجبٌ أو مندوبٌ أو مباحٌ أو مكروهٌ كراهةَ تنزيهٍ أو تحريم أو حرام، فهذه ستةٌ، ثمَّ لكل واحد طرفان؛ طرفُ الفعل وعدم الفعل، صارت اثني عشر، فإن أُريد بالنفعَ عدمُ العقاب، [وبالضرر العقاب[2]]، ففَعَلَ الحرامَ والمكروه تحريماً وترك الواجب يكون من القسم الثاني؛ أي: ممَّا يُعاقبُ عليه، والتسعةُ الباقية تكون من الأوَّل؛ أي: ممَّا لا يُعاقبُ عليه، وإن أريدَ بالنفع الثواب، وبالضرر عدمُه؛ ففعل الواجب والمندوب ممَّا يُثاب عليه، ثمَّ العشرة الباقيةُ ممَّا لا يُثاب عليه.

قوله: «وعلمُ الله وعلمُ الرسولِ» وعلمُ جبريل أيضاً، لقوله: «عن الأدلة اليقينية»؛ لأن كون العلم عن الأدلة يُشعِر بالاستدلال بملاحظة الحيثية؛ إذ الحاصل من الدليل من حيثُ هو دليل لا يكون إلَّا استدلالياً.

فإن قلتَ: قد يكون علم الرسول ببعض الأحكام بطريق الاجتهاد، فكيف يخرجُ به؟ قلتُ[3]: تعريفُ الأحكام للاستغراق، كما مرَّ.

قوله: «فيمن يسميه علماً»، إشارةٌ إلى ما ذُكر في كلام الجنازيِّ[4] وغيره: أنَّ علمَ المقلِّد ليس علماً؛ لأن العلم إمّا ضروريٌّ أو استدلاليٌّ، وعلمُه ليس منهما.

قوله: «بقدر الطاقة البشرية» المعروفة عُرفاً، فلا يقال: إنَّ قدْرَها غيرُ معروف، فيلزمُ التعريفُ بالمجهول.

---

(١) في الهامش: «أبي حنيفة».

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) في نسخة (لا له لي): «هذا في العملية لا الاعتقادية، ولو سلم فتعريف «العقائد» للاستغراق، كما مر».

(٤) كذا في الأصل، ولم أعرفه، لكن انظر هذا الكلام المنقول في تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٦١).

قوله: «أو كان ذلك ملكةً يتعلق بها؛ بأن يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد»، أقول: المَلكةُ بهذا المعنى هو ما أريد بالعلم في تعريف الفقه، وفُسِّرَ بالتهيؤ والاستعداد القريب من الفعل، والتمكُّن من الاستنباط، وقيل: معناه مَلكةٌ يُقتدرُ بها على إدراك جزئياتِ الأحكام، وادُّعي أن إطلاقَ العلم عليها أيضاً شائعٌ، ولا يخفى أن المَلَكَةَ [بالمعنى المذكور غير الملكة[1]] بالمعنى المشهور، وهو الهيئة الحاصلة بعد التحصيل والمشاهدة مرة بعد أخرى؛ لأن المَلَكة بهذا المعنى متأخِّرة عن التحصيل حدوثاً، وبالمعنى الأول متقدمة عليه حدوثاً وبقاءً، وبما نبَّهناك عليه يندفعُ ما يختلج إلى الخاطر في تعريف (المواقف[2])، على تقدير أنْ يُراد بالعلم المَلكَةُ، وبالإثباتِ التحصيلُ، [من أن التحصيل[3]] يجب أن يحصل قبل المَلَكة، فكيف يتصور أن يكون بعد المَلَكَة، كما هو مقتضى مفهوم التعريف؟ بل اندفعَ أيضاً بما تَلَوْنَا عليك ما أطبق عليه كلمة الناظرين من نَحارير الماهرين[4]، في قول شارح (المواقف): «ولا يجوزُ حمل الإثبات ههنا على التحصيل والاكتساب؛ إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجاً عن الكلام ثمرةً له، ولا شكَّ في بطلانه[5]» من[6] أنَّ هذا القولَ منه ردٌّ على شارح (المقاصد)؛ حيث حمل الإثبات على التحصيل، فلزم ما لزم من الخروج، وجهُ الاندفاعِ: أنَّ ما ذكرَه الشارحُ النِّحرير من حمل الإثبات على التحصيلِ مبنيٌّ على حملِ العلم على المَلَكَة، كما صرَّح به، ولزومُ خروجِ العلم بالعقائد عن العلم بمعنى

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) شرح المواقف (١/ ٣٥).

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٤) جاء في الحاشية: «كالمولى الفناري وغيره»، (٣-ب)، انظر: مكتبة جار الله تحت رقم (١٢٣١)

(٥) (١/ ٣٧-٣٨)

(٦) بيان لقوله: «ما أطبق عليه...».

المَلَكَة التي قرَّرناها، وكونه ثمرةً لها مُلتزَمٌ غيرُ محذور، وما ذكرَه الحَبرُ الشريفُ من ردِّ حملِ الإثبات على التحصيل مبنيٌّ على حملِ العلم على الإدراك، ولزومُ الخروج حينئذٍ محذورٌ غيرُ ملتزَم.

فتبيَّنَ مِن بياننا بيننا أنَّ بون البين من أين إلى أين[١]، ومنهم[٢] مَن منع المحذورَ الَّذي ذكرَه الشريفُ: «بأن العقائدَ التي أُضيفَ إليها «الإثباتُ» يُرادُ بها العقائدُ الجزئية، بدليل ذكرِها في صلة «الاقتدارِ» الحاصلِة بالعلم بالأصول؛ فلا محذورَ في كونها ثمرةَ قواعد الكلام»، ثمَّ قال: «هذه الطريقُ شائعةٌ لا تُنكرُ[٣]»، انتهى، أقول: الحقُّ الحقيقُ بأن يُتَّبعَ: أنه لا تمشية له في علمنا هذا، وما ذكروا من أن المسائلَ قواعدُ كلِّيَّةٌ، والشخصياتُ غيرُ معتبرة في العلوم ليس على إطلاقها، كيف وإن ذاتَه تعالى مطلبٌ أعلى، ومقصد أقصى في فنِّنَا هذا، بل هو كقولهم: «المسألةُ ما تطلب بالبرهان»، مع أن البديهيَّات مسائلُ حقيقة على رأيٍ، كما ستعرفُه.

قوله: «وإلى المعنى الأخير يُشير قول (المواقف)»، أُوردَ[٤] على حمل العلم على المَلَكَة وجوهٌ من النظر؛ الأوَّل: أنه بذلك المعنى لا يصدقُ على علم الله، فلا يخرجُ بقوله: «عن الأدلة»، كما ظنَّه، الثاني: أن المرادَ بالعلم لو كان المَلَكَةَ، فالعلمُ بالعقائد قبل الرسوخ لا يسمى، ولا المتصف: «عالِماً» به، الثالث: أنَّ تفسير العلم

---

(١) في هامش نسخة (لا له لي): ومن تفوّه في دفع الرد: بأن المقصودَ تحصيلُ الترقّي، على ما يدل عليه صريح كلام الشارح، حيث قال: «بحيث يحصل...» إلخ، فكان بدل «علم يقتدر معه على تحصيل هذه العقائد» = فقد نطق عن الهوى، بلا مساعدة العبارة عليه، كما لا يخفى على أحد (منه)

(٢) يريد حسن جلبي، انظر: حاشيته (١/ ٣٨)

(٣) هذا الكلام لم أجده في حاشية جلبي.

(٤) جاء في الحاشية: «المورد المولى الفناري»، (اللوحة: ٣)، انظر: مكتبة جار الله تحت رقم (١٢٣١).

بالمَلَكَة لم يُذكَرْ في (المواقف)، فلا وجهَ للإشارة إليه.

أقول: لا يردُ الأول؛ لأنَّ إخراجَ القيدِ الأخيرِ عامٌّ على تفسيرَي العلم، بخلاف إخراج العلم، فكان إسنادُه إليه أَوْلَى، ولا الثاني؛ لأن عدمَ التسمية بالمعنى المذكور لا يُنافي التسميةَ بالمعنى الآخر، ولا الثالث؛ لأن وجهَ الإشارةِ عدمُ ذكرِ المتعلَّق للعلم، فحملُ العلم على الإدراكِ يحتاجُ إلى تقدير المتعلق؛ أي: «علم بأمورٍ».

فإن قلتَ: كما أن قول (المواقف) يشير لعدم ذكر المتعلَّق إلى المَلَكَة، يشيرُ قول (المقاصد) بذكر المتعلَّق إلى الإدراك؛ لأن تعلُّقَ الجارِّ بـ«العلم» يقتضيه، فلِمَ لم يُحمل العلم عليه، بل حُمِل على المَلَكَة، كما ينبئ عنه قوله: «على ما هو المراد»؟ قلت: تعلُّق الجارِّ باعتبار المعنى الأصليِّ أو المعنى اللازم سائغ، بل شائعٌ، كما في: (أسدٌ عليَّ[1])؛ أي: يجترئ، [أو المعنى: العلم المتعلق بالعقائد الحاصلة من الأدلة وللملكة تعلق بها أيضا[2]]، وأما اختيار حمله على المَلَكَة فليُناسب ما قالوا في تعريف الفقه من حملِ العلم على المَلَكَة، كما أن اختيار ما ذكره في تعريف الكلام ليُناسب ما قالوا في تعريف الفقه[3]، نعم لمانعٍ أن يمنعَ إشارة (المواقف) إلى المَلَكَة، مع مؤنة التقدير، بناءً على أن المعنى الحقيقيَّ للفظ «العلم» هو الإدراكُ، ولهذا المعنى متعلَّقٌ هو المعلوم، وله متبوعٌ في الحصول، على المعنى المذكور للملكة، أو تابعٌ فيه على

---

(١) باقي البيت: «وفي الحروب نعامة»، وهو بيت شهير لعمران بن حطان.

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) في هامش نسخة (لا له لي): «وقد يُوجَّه: بأنّ «أو» بمعنى: أحد؛ أي: على أحد الوجهين، الذي هو المراد بقولنا: «العلم بالعقائد...»، فإن المراد منه إمّا العلم بالعقائد، أو الملكة المتعلقة بها، ونظيره قوله تعالى: ومن يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم به بريئا؛ فإن توحيده لأجل «أو»، وقد يقال: المعنى على الوجه الذي هو المراد بقولنا: العلم بالعقائد... إلخ، إذا كان بمعنى الملكة، وذلك الوجه هو أن يكون عندهم من المآخذ والشرائط... إلخ (منه)

بالمَلَكَة لم يُذكَرْ في (المواقف)، فلا وجهَ للإشارة إليه.

أقول: لا يردُ الأول؛ لأنَّ إخراجَ القيدِ الأخيرِ عامٌّ على تفسيرَي العلم، بخلاف إخراج العلم، فكان إسنادُه إليه أَوْلَى، ولا الثاني؛ لأن عدمَ التسمية بالمعنى المذكور لا يُنافي التسميةَ بالمعنى الآخر، ولا الثالث؛ لأن وجهَ الإشارةِ عدمُ ذكرِ المتعلَّق للعلم، فحملُ العلم على الإدراكِ يحتاجُ إلى تقدير المتعلق؛ أي: «علم بأمورٍ».

فإن قلتَ: كما أن قول (المواقف) يشير لعدم ذكر المتعلَّق إلى المَلَكَة، يشيرُ قول (المقاصد) بذكر المتعلَّق إلى الإدراك؛ لأن تعلُّقَ الجارِّ بـ«العلم» يقتضيه، فلِمَ لم يُحمل العلم عليه، بل حُمِل على المَلَكَة، كما ينبئ عنه قوله: «على ما هو المراد»؟ قلت: تعلُّق الجارِّ باعتبار المعنى الأصليِّ أو المعنى اللازم سائغ، بل شائعٌ، كما في: (أسدٌ عليَّ[1])؛ أي: يجترئ، [أو المعنى: العلم المتعلق بالعقائد الحاصلة من الأدلة وللملكة تعلق بها أيضا[2]]، وأما اختيار حمله على المَلَكَة فليُناسب ما قالوا في تعريف الفقه من حملِ العلم على المَلَكَة، كما أن اختيار ما ذكره في تعريف الكلام ليُناسب ما قالوا في تعريف الفقه[3]، نعم لمانعٍ أن يمنعَ إشارة (المواقف) إلى المَلَكَة، مع مؤنة التقدير، بناءً على أن المعنى الحقيقيَّ للفظ «العلم» هو الإدراكُ، ولهذا المعنى متعلَّقٌ هو المعلوم، وله متبوع في الحصول، على المعنى المذكور للملكة، أو تابعٌ فيه على

---

(١) باقي البيت: «وفي الحروب نعامة»، وهو بيت شهير لعمران بن حطان.

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) في هامش نسخة (لا له لي): «وقد يُوجَّه: بأنّ «أو» بمعنى: أحد؛ أي: على أحد الوجهين، الذي هو المراد بقولنا: «العلم بالعقائد...»، فإن المراد منه إمّا العلم بالعقائد، أو الملكة المتعلقة بها، ونظيره قوله تعالى: ومن يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم به بريئا؛ فإن توحيده لأجل «أو»، وقد يقال: المعنى على الوجه الذي هو المراد بقولنا: العلم بالعقائد... إلخ، إذا كان بمعنى الملكة، وذلك الوجه هو أن يكون عندهم من المآخذ والشرائط... إلخ (منه)

المعنى المشهور، وإطلاقُه على كلٍّ منها إمَّا عُرفاً أو اصطلاحاً أو مجازاً مشهوراً، والحاصل أن الأصالةَ تعارضُ التقدير، فحملُه عليه جائز[1]، ولذا حمل عليه شارح (المواقف[2]).

قوله: «أو إتقانها وإحكامها»، بأن يكون الإثباتُ من الثبات، لا من الثُّبوت، كما في المعنيين الأوَّلين.

قوله: «مبالغة في نفي الأسباب»، التنبيه عليها بالعدول عن الباء؛ بناءً على أنَّ المتبادرَ منها السببيةُ الحقيقيةُ، بخلاف الباء في قوله: «بإيراد»؛ لأن المتبادر منها من حيث تعلُّقُها بـ«الإثباتِ» هو الاستعانةُ دون السببيَّة، سيما بعد التنبيه السابق، بكسر سَورة التبادر، ويحمل على السببيَّةِ العادية.

قوله: «أي: يلزمه حصول الاقتدار...» ا. هـ، اعتبر فيه أمران؛ الأول: حصول الاقتدار وحدوثه، لا الحصولُ الأعمُّ من الابتداء والبقاء؛ ليندفع به إبطال العكس، وهذا الأمر الأول لإثبات العكس عامٌّ يجري على المعاني المذكورة للإثبات، ولك أن تثبت العكس على معنى الإثبات على الغير، بما ذكره الشريفُ: «من أنه لم يُرِدْ بالغير الَّذي أثبتَ عليه العقائد غيراً مُعيَّناً[3]»، الثاني: اللزومُ العاديُّ في حدوث الاقتدار؛ أي: اعتبر كون حدوثه دائماً على جميع التقادير لا اللّزوم الأعم من العاديِّ والجزئيِّ ليندفع إبطال الطرد بالعلوم مطلقاً؛ أي: سواء أخذت مطلقَة أو مقيَّدَة بمقارنة الكلام، ووجه الاندفاع بالتقرير المذكور ظاهرٌ، كما أشار إليه الشارحُ فيما بعدُ بقوله: «وفيما ذكرنا غُنيةٌ عن هذا»، وأمَّا بالتقريرِ الآتي في الجواب اللاحق؛ فكلَّا إذا اعتبر فيه اللزومُ الجزئيُّ، فاتَّجه الإيرادُ بالعلوم المقارنة للكلام، ومنهم مَن لم يفرِّقْ بين اللزومِ في

(١) في الأصل: «جابر».
(٢) (١/ ٣٥) حيث قال: «(والكلام علم) بأمور...»، ولاحظ حاشية جلبي.
(٣) (١/ ٣٩)

الجوابَين ووقعَ في حَيْصَ وبَيْصَ[1].

اعلم أن لموادِّ النقضِ على طردِ التعريف -كالنحو والمنطق وغيرهما- اعتباراتٌ ثلاثة؛ الأول: أخذُها فرادى، والثاني: أخذها مجامعة لعلم الكلام، والثالث: أخذُ المجموع المركَّب منها ومن الكلامِ، والشارح دفعَ الأول والثاني بتقرير واحدٍ، كما بيَّنَّا، والثالثَ باعتبار الوحدة في العلم، وقد يدفع باعتبار المدخليَّةِ، [ولا مدخل للبعض[2]] في ترتب القدرة التامةِ عليه؛ بناءً على أن المتبادر من الترتب اعتبار المدخلية، ولا مدخل للبعض الأجنبيِّ في الترتب، بل الترتبُ يكون لعلم الكلام الداخل فيه، تأمَّل.

قوله: «ويُعترضُ: بأن للمنطق مدخلاً في الاقتدار»، ويجابُ: بأنه نبَّه بصيغة «الاقتدار» على القدرة التامة، ولا شكَّ أنْ لا مدخل له في ذلك الترتب العادي للقدرة التامة، ولو سلِّمَ فلا اختصاصَ له بإثباتِ هذه العقائد، والمتبادرُ من الحدِّ ما له نوعُ اختصاص به.

قوله: «مع أن في إثبات المدخلِ إشعاراً»، يعني: أن المبالغة المذكورةَ سابقًا بإيراد «مع» بدل الباء يفوت بإرادة المدخل المشعر بالسببيَّة[3]، فلمَّا فات هذا المطلبُ الجليل ينبغي أن يقال: يقتدرُ به ليحصل مطلب آخرُ هو دفعُ النقوض بلا تكلُّف، وبما قررنا لا يردُ أنْ يقال: لم يقل: «يقتدرُ به» للمبالغة المذكورة سابقًا، إلا أن الأظهر على هذا التقرير أن يُقال: فلو قال: يُقتدر به... إلخ.

---

(١) في الأصل: «في حيص وبيص»، وهذا غير جائز -فلعله خطأ من الناسخ- لأنهما اسمان مركبان بمنزلة اسم واحد كخمسة عشر، فلا يفصل بينهما بالواو.

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) بعد هذا في نسخة (لا له لي): «قوله: «لم يُحتج إلى شيء من ذلك»، يعني: أن رعايةَ دفعِ... [كلمة غير واضحة] بلا تكلّف أولى من رعاية التحرّز عن إيهام خلاف المذهب، مع أنه قد يُكتفى عنه بشهرة المذهب»، قوله: «اتفقت كلمة القوم»... إلخ.

قال: **(وموضوعُه المعلوم من حيث يتعلق به إثباتها)**:

أقول: اتفقتْ كلمةُ القومِ على أنَّ تمايُزَ العلومِ في أنفسِها إنَّما هو بحسبِ تمايزِ الموضوعاتِ، فيناسبُ تصديرَ العلمِ ببيانِ الموضوعِ إفادة لِمَا به يتميزْ بحسبِ الذاتِ، بعدما أفادَ التعريفُ التمييزَ بحسبِ المفهوم.

وأيضًا، في معرفةِ جهةِ الوحدةِ للكثرةِ المطلوبةِ إحاطة بها إجمالاً، بحيث إذا قصدَ تحصيل تفاصيلِها لم ينصرفِ الطلبُ عمَّا هو منها إلى ما ليس منها، ولا شكَّ أنَّ جهةَ وحدةِ مسائلِ العلمِ أولاً وبالذاتِ هو الموضوعُ، إذ فيه اشتراكُها وبه اتحادُها على ما سنفصِّلُه.

وتحقيقُ المقامِ أنهم لمَّا حاولوا معرفةَ أحوالِ الأشياءِ بقدرِ الطاقةِ البشريةِ، على ما هو المرادُ بالحكمة، وضعوا الحقائقَ أنواعًا وأجناسًا وغيرَها، كالإنسانِ والحيوانِ والموجودِ، وبحثوا عن أحوالِها المختصةِ وأثبتوها لها بالأدلة، فحصلَت لهم قضايا كسبيةٌ محمولاتُها أغراضٌ ذاتيةٌ لتلك الحقائقِ، سمَّوها بالمسائل، وجعلوا كلَّ طائفةٍ منها ترجع إلى واحدٍ مِن تلك الأشياءِ، بأنْ تكون موضوعاتُها نفسه أو جزأً له أو نوعًا منه أو عَرَضًا ذاتيًا له، علمًا خاصًّا يفردُ بالتدوينِ والتسميةِ والتعليمِ، نظراً إلى ما لتلك الطائفةِ على كثرتِها واختلافِ محمولاتِها مِن الاتحادِ مِن جهةِ الموضوعِ، أي الاشتراك فيه على الوجهِ المذكورِ، ثم إنه قد يتَّحدُ مِن جهاتٍ أُخَرَ كالمنفعةِ والغايةِ ونحوهما، ويُؤخذُ لها مِن بعضِ تلك الجهاتِ ما يُفيدُ تصوُّرَها إجمالاً، ومِن حيث إنَّ لها وحدة، فيكونُ حدًّا للعلمِ إنْ دلَّ على حقيقةِ مسمَّاه، أعني ذلك المركبَ الاعتباريّ، كما يُقال: «هو علمٌ يُبحثُ فيه عن كذا وكذا»، أو: «علمٌ بقواعد كذا»، وإلَّا فرسمًا كما يُقال: «هو علم يقتدرُ به على كذا، أو يحترزُ عن كذا، أو يكون آلةً لكذا».

فظهرَ أنَّ الموضوعَ هو جهةُ وَحدَةِ مسائلِ العلمِ الواحدِ نظراً إلى ذاتِها، وإنْ

عرضت لها جهاتٌ أُخَرُ كالتعريفِ والغايةِ، فإنَّه لا معنى لكونِ هذا علماً وذاك علماً آخرَ سوى أنَّه يبحثُ هذا عن أحوالِ شيءٍ وذلك عن أحوالِ شيءٍ آخر مُغايرٍ له بالذات أو بالاعتبار، فلا يكون تمايزُ العلومِ في أنفسِها وبالنظرِ إلى ذواتِها إلَّا بحسبِ الموضوعِ، وإنْ كانت تتمايزُ عند الطالبِ بما لها مِن التعريفاتِ والغاياتِ ونحوهما.

ولهذا جعلوا تبايُن العلومِ وتناسبَها وتداخلَها أيضاً بحسبِ الموضوعِ، بمعنى أنَّ موضوعَ أحدِ العلمَين إنْ كان مُبايناً لموضوعِ الآخر مِن كلِّ وجهٍ فالعِلمانِ متباينانِ على الإطلاق، وإنْ كان أعمَّ منه فالعِلمانِ متداخلان، وإنْ كان موضوعُهما شيئاً واحداً بالذاتِ متغايراً بالاعتبارِ، أو شيئينِ متشاركَين في جنسٍ أو غيرِه فالعِلمان متناسبان، على تفاصيلَ ذُكِرتْ في موضعِها.

وبالجملة فقد أطبقوا على امتناعِ أنْ يكونَ شيءٌ واحدٌ موضوعاً لعِلمَين مِن غيرِ اعتبارِ تغاير، بأنْ يُؤخذَ في أحدِهما مطلقاً وفي الآخرِ مقيَّداً، أو يؤخذَ في كلٍّ منهما مقيداً بقيدٍ آخر، وامتناع أنْ يكونَ موضوعُ علمٍ واحدٍ شيئَينِ مِن غيرِ اعتبارِ اتحادِهما في جنسٍ أو غايةٍ أو غيرهما؛ إذ لا معنى لاتحادِ العلمِ واختلافِه بدون ذلك.

لا يُقال: العلمُ يختلف باختلافِ المعلومِ أعني المسائل، وهي كما تختلفُ باختلافِ الموضوعِ فكذا تختلفُ باختلافِ المحمول، فلِمَ لَمْ يجعلْ هذا وجه التمايز، بأنْ يكون البحثُ عن بعضٍ مِن الأعراضِ الذاتيةِ علماً ومِن بعض آخرَ علماً آخرَ مع اتحادِ الموضوعِ، على أنَّ هذا أقربُ بناءً على كونِ الموضوعِ بمنزلةِ المادة، وهي مأخذٌ للجنسِ، والأعراض الذاتية بمنزلةِ الصورةِ، وهي مأخذٌ للفصلِ الذي به كمالُ التميز.

لأنَّا نقولُ حينئذٍ: لا ينضبطُ أمرُ الاتحادِ والاختلافِ، ويكونُ كلُّ علمٍ عُلوماً جمَّةً، ضرورةَ اشتمالِه على أنواعٍ جمَّةٍ مِن الأعراضِ الذاتيةِ. مثلاً، يكونُ الحسابُ علوماً متعددةً بتعددِ محمولاتِ المسائلِ مِن الزوجِ والفردِ، وزوجِ الزوجِ، وزوجِ

الفردِ، إلى غيرِ ذلك، وكذا سائرُ العلومِ، والغلطُ إنما ينشأ مِن عدمِ التفرقةِ بين العلمِ بمعنى الصناعةِ، أعني جميعَ المباحثِ المتعلقةِ بموضوعٍ ما، وبين العلمِ بمعنى حصولِ الصورة، ولو أريدَ هذا لكان كلُّ مسألةٍ علماً على حِدَةٍ. وأيضاً، مبنى الاتحادِ والاختلافِ وما يتبعُه مِن التباينِ والتناسبِ والتداخلِ يجبُ أنْ يكونَ أمراً معيَّناً بيِّناً أو مبيناً، وذلك هو الموضوع، إذ لا ضبطَ للأعراضِ الذاتيةِ ولا حصرَ، بل لكلِّ أحدٍ أنْ يُثبتَ ما استطاع، وإنما يتبيَّنُ بتحققِها في العلمِ نفسه، ولهذا كانت حدودُها في صدرِ العلمِ حدوداً اسميةً ربما تصيرُ بعد إثباتِها حدوداً حقيقية، بخلافِ حدودِ الموضوعِ وأجزائِه فإنَّها حقيقية. وأمَّا حديثُ المادةِ والصورةِ فكاذبٌ؛ لأنَّ كُلَّاً مِن الموضوعِ والمحمولِ جزءٌ ماديٌّ مِن القضيةِ، وإنما الصوريُّ هو الحكم، على أنَّ الكلامَ ليس في المسألةِ بل في المركَّبِ الاعتباريِّ الذي هو العلمُ، ولا خفاء في أنَّ المسائلَ مادةٌ له، ومرجع الصورةِ إلى جهةِ الاتحادِ؛ إذ بها تصيرُ المسائلُ تلك الصناعةَ المخصوصة.

فإنْ قلت: اشتراطُ تشاركِ موضوعاتِ العلمِ الواحدِ في جنسٍ أو غيره لا يدفعُ اختلالَ أمرِ اتحادِ العلمِ واختلافه، إذ قلَّما يخلو موضوعا العِلمَينِ عن تشاركٍ في ذاتيٍّ أو عَرضيٍّ أقلُّه الوجود، بل مثلُ الحسابِ والهندسةِ الباحثَينِ عن العددِ والمقدارِ الدَّاخلَينِ تحت جنسٍ هو الكَمُّ لا يجعل علماً واحداً، بل علمَينِ متساويَينِ في الرتبةِ، بخلافِ علمِ النحوِ الباحثِ عن أنواعِ الكلمة.

قلت: إذا كان البحثُ عن الأشياءِ مِن جهةِ اشتراكِها في ذلك الأمر، ومصداقه أنْ يقعَ البحثُ عن كلِّ ما يُشاركُها في ذلك، فالعلمُ واحدٌ وإلَّا فمتعدِّد، ألا ترى أنَّ الحسابَ والهندسةَ لا ينظرانِ في الزمانِ الذي هو مِن أنواعِ الكَمِّ. وإلى هذا يشيرُ كلامُ (الشفاءِ) أنَّ كُلَّاً مِن الحسابِ والهندسةِ إنما يجعلُ علماً على حِدةٍ؛ لكونِه ناظراً فيما يعرضُ لموضوعِه مِن حيث هو، وهو العددُ للحسابِ، والمقدارُ للهندسة، ولو كانا ينظرانِ فيهما

مِن جهةِ ما هو كَمٌّ لكان موضوعُ كلٍّ منهما الكَمُّ، أو كان العِلمانِ علماً واحداً، ولو نظر كلٌّ منهما في موضوعِه مِن حيث هو موجودٌ لَمَا تميَّزا عن الفلسفةِ الأولى»[1].

فإن قلتَ: كما صرَّحوا بكونِ الموضوعِ مِن المقدماتِ فقد صرَّحوا بكونه جزأً مِن العلمِ على حدة، وبكونِه مِن مبادئِه التصورية، فما وجهُ ذلك؟

قلتُ: أرادوا أنَّ التصديقَ بِهَلِّيَّة ذاتِ الموضوعِ كالعددِ في الحسابِ جزءٌ منه، بدليلِ تعليلِهم ذلك بأنَّ ما لا يعلمُ ثبوتُه كيف يطلبُ ثبوتُ شيءٍ له، وتصورُه مِن المبادئِ التصورية، والتصديق بموضوعيته مِن المقدماتِ، وأمَّا تصورُ مفهومِ الموضوعِ، أعني ما يُبحثُ فيه عن أعراضِه الذاتية، ففي صناعةِ البرهانِ مِن المنطقِ، فهذه أمورٌ أربعةٌ ربما يقعُ فيها اشتباه. وإنما لم يجعلوا التصديقَ بِهَلِّيَّةِ الموضوعِ مِن المبادئِ التصديقيةِ كما جعلوا تصورَه مِن المبادئِ التصورية؛ لأنهم أرادوا بها المقدماتِ التي منها تتألفُ قياساتُ العلم، وإنما لم يجعلِ التصديقُ بالموضوعيةِ مِن الأجزاءِ لأنَّه إنما يتحققُ بعد كمالِ العلمِ، فهو بثمراتِه أشبهُ منه بأجزائِه، مثلاً إذا قلنا: العددُ موضوعُ الحسابِ؛ لأنه إنما ينظرُ في أعراضِه الذاتية، لم يتحققْ ذلك إلا بعد الإحاطةِ بعلمِ الحساب، فكان التصديقُ بالموضوعيةِ إجمالاً مِن سوابقِ العلمِ، وتحقيقاً مِن لواحقِه.

وينبغي أنْ يُعلَمَ أنَّ لزومَ هذه الأمورِ إنما هو في الصناعاتِ النظريةِ البرهانية، وأمَّا في غيرِها فقد يظهرُ كما في الفقهِ والأصول، وقد لا يظهرُ إلَّا بتكلُّفٍ كما في بعضِ الأدبيَّات؛ إذ ربما تكونُ الصناعةُ عبارةً عن عدةِ أوضاعٍ واصطلاحاتٍ وتنبيهاتٍ متعلقةٍ بأمرٍ واحدٍ مِن غيرِ أنْ يكون هناك إثباتُ أعراضٍ ذاتيةٍ لموضوعٍ بأدلةٍ مبنيَّة على مقدماتٍ.

---

(١) انظر: (الشفا لابن سينا، القسم المنطقي ـ البرهان، ط ١٩٥٦م المطبعة الأميرية بالقاهرة، ت: د. أبو العلا عفيفي، ص١٣٢).

وإنما أطنبنا بإيرادِ هذه المباحثِ مع أنها في نظرِ صاحب صناعةِ البرهانِ مِن قَبيلِ الواضحاتِ، لما تطرقت إليها بعد انهدامِ قواعدِ الصناعاتِ الخمسِ مِن الشبهات.

إذا تقرَّرَ[1] هذا فنقول: موضوعُ علمِ الكلامِ هو **المعلومُ مِن حيثُ يتعلقُ به إثباتُ العقائدِ الدينيةِ**، لما أنَّه يبحث عن أحوالِ الصانعِ مِن القِدَمِ والوَحدةِ والقُدرةِ والإرادةِ وغيرِها، وأحوالِ الجسمِ والعَرَضِ مِن الحدوثِ والافتقارِ والتركبِ مِن الأجزاءِ وقبولِ الفَناءِ، ونحو ذلك ممَّا هو عقيدةٌ إسلاميةٌ أو وسيلةٌ إليها، وكلُّ هذا بحثٌ عن أحوالِ المعلوم، وهو كالموجودِ بين الهَلِّيَّةِ والشمولِ لموضوعاتِ سائرِ العلومِ الإسلامية، فيكونُ الكلامُ فوقَ الكلِّ، إلَّا أنَّه أُوثر على الموجودِ ليصحَّ على رأي مَن لا يقولُ بالموجودِ الذهنيِّ، ولا يفسرُ العلم بحصولِ الصورةِ في العقل، ولا يرى مباحثَ المعدومِ والحالِ مِن مباحث الكلامِ.

فإنْ قيل: إنْ أُريدَ بالمعلومِ أو الموجودِ مفهومُه، فكثيرٌ مِن محمولاتِ المسائلِ بل أكثرُها أخصُّ منه، وهو ظاهرٌ، وإنْ أُريدَ معروضُه فأعمُّ، كرؤيةِ الصانعِ وقِدَمِ كلامِه وحدوثِ الجسمِ ونحو ذلك، ولا خلافَ في أنَّ الأخصَّ لا يكونُ عَرَضاً ذاتياً، والأعمّ لا يستعملُ على عمومِه، كالمساواةِ العارضةِ للعددِ بواسطةِ الكَمِّ لا يستعملُ في الحسابِ إلَّا بعد التخصيصِ بالمساواةِ العدديةِ، وإنما الخلافُ في أنَّه قبلَ التخصيصِ هل يُسمَّى عرضاً ذاتيّاً أم لا.

قلنا: لزومُ الاختصاصِ ليس بالنظرِ إلى موضوعِ المسألة، بل موضوع العلمِ أعمُّ مِن أنْ يكونَ على الإطلاقِ أو التقابل، كالعددِ لا يخلو عن الزوجيَّةِ والفرديَّةِ، ألا يرى أنَّ الزوجَ يُحملُ على مضروبِ الفردِ في الزوجِ مع كونِه أعمَّ منه. قال في الشفاء:

---

(١) في السلطانية: «تصور».

«العَرَضُ الذاتيُّ قد يكونُ مساويـًا للموضوع، كمساواة الزوايا الثلاث لقائمتين[١] للمثلث، وقد يكونُ أخصَّ منه مطلقـًا كالزوجِ للعددِ، أو من وجهٍ كالمساواة للعدد، فإنَّها عَرَضٌ ذاتيٌّ له، لكون جنسِه وهو الكَمُّ مأخوذاً في حدِّها، ثم إنهما قد يُوجدانِ معـًا، وقد يوجدُ العددُ بدونها، وهو ظاهرٌ، وبالعكسِ كما في المقاديرِ، وقد يكونُ أعمَّ منه مطلقـًا كالزوجِ لمضروبِ الفردِ في الزوج»[٢].

• حاشية السينابي •

قوله: «بعدما أفاد التعريفُ التميزَ بحسب المفهوم»، لا يخفى أن هذا أوضحُ من قولهم: «وجبَ تقديمُ الموضوع ليمتاز المطلوبُ عند الطالب مزيد امتياز»؛ إذ لا إشعارَ فيه بجهة الزيادة، بخلاف هذا[٣]؛ وذلك لأنَّ التمييزَ بحسب الذات راجحٌ زائدٌ على التمييز بحسب المفهوم؛ ولأنَّ فيه إشارةً إلى الفرق بين التميزَين، وأما الفرقُ بأن التميزَ الحاصلَ بالموضوع إنما هو للمعلوم أصالةً، وللعلم تبعًا، والحاصل بالتعريف بالعكس؛ فإنما يتمُّ إذا كان التعريف للعلم، وأمّا إذا كان للمعلوم ولا سيَّما إذا لُوحظ فيه الموضوعُ، كما إذا قيل: «علم يبحثُ فيه عن كذا»، فالفرق غيرُ واضح، ومحصول ما أشار إليه الشارحُ من الفرقِ: هو أن التميزَ الحاصلَ بالتعريف إنما هو لمسمَّى العلم، والحاصل بالموضوع لذوات المسائل المتكثِّرة، واشتراك التميزَينِ بحسب المقصود؛ - أعني: عدم انصرافِ الطلب عمَّا هو منها إلى ما ليس منها - غيرُ قادحٍ فيما ذكر، وأما القول[٤]: «بأن المقصودَ من التميزِ بحسب المفهوم هو عدم الانصرافِ المذكور، ومن التميز بحسب الذات هو أن يهتمَّ به أكثر»، فيَرِد عليه: أن منشأ الاهتمام

---

(١) في السلطانية: «القائمتين»، وفي (أ): «للقائمتين».

(٢) انظر: برهان منطق الشفاء (ص١٣٩)، ونحوه.

(٣) ولهذا لم يحتج إلى إظهار الزيادة، فلم يقل: «لزيادة التمييز» (منه)

(٤) قائله الفناري (منه)، انظر: شرح المقاصد بخط الفناري وبه حواشيه (٤-أ)، انظر: مكتبة جار الله تحت رقم (١٢٣١)

* حاشية السيناپي *

به هو معرفةُ المنفعة؛ إذ مجرّدُ التميز ما لم تعلم منفعته لا يُوجِب ذلك الاهتمام.

قوله: «أو جزءاً له»، هذا غير متعارف، نعم قد يكون موضوعُ العلم مُتعدّدًا، إلا أن كلَّ واحد من ذلك المتعدِّد موضوعُ العلمِ، لا جزءٌ من الموضوع، وأمّا الموضوع المركَّب فليس البحثُ عن أجزائه بحثًا عن موضوع العلم، على ما حقَّقه ابنُ سينا في (الشفاء).

ثمَّ[1]؛ إنَّه تركَ هنا قسمًا آخر؛ وهو نوعُ العَرَض الذاتي، فإن موضوع المسألة كما يكون العَرَضَ الذاتي فقد يكون نوعَ العَرَضِ الذاتيِّ؛ كزوج الزوج، اللّهم إلا أن يُقال: إنَّ نوع العَرَض الذاتي عَرَضٌ ذاتيٌّ أيضًا، فلا حاجةَ إلى الإفراد بالذِّكرِ، فيكون فيه إشارة إلى إلزام الاستدراك على ابن سينا في التزامه هذا التفصيلَ في (الشِّفاء).

قوله: «ثمَّ قد يحدُّ من جهة أخرى» إنما أورد «ثمَّ»؛ لأنَّ حصول المنفعةِ والغاية يتوقف على تعيُّن العلم، وتميُّزه في نفسه، وهو إنما يحصل بالموضوع، وبعد تعيُّنه وتحصُّله يُتصوَّر له الغاية والمنفعة.

قوله: «من بعض تلك الجهاتِ»؛ أعمّ من الجهة الذاتيَّة والعَرَضِيَّة، ولذا فرَّع عليه بقوله: «فيكون حدًّا للعلم...» إلخ.

قوله: «ومن حيثُ إنَّ له وحدةً» عطفٌ على قوله: «إجمالًا» من حيث التقدير، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟﴾ [البقرة: ٩٦]، فكأنه قيل: ما يُفيد تصورها من حيث الإجمال، ومن حيثُ إنَّ لها وحدةً... إلخ.

قوله: «إن دلَّ على حقيقة مُسمَّاه»؛ أعني: ذلك المركب الاعتباريَّ الظاهرَ من

---

(١) نسخة حالت أفندي وعدنان: «ثم إنه ترك هنا قسما آخر، وهو نوع العرض الذاتي، كزوج الزوج الذي هو موضوع الناقص، فإنه نوع من العرض الذاتي؛ أعني: مطلق الزوج، اللهم...».

كلامه، كما سيظهر عند قوله: «ليس الكلام في المسألة، بل في المركَّب الاعتباريّ...» إلخ؛ لأنَّ المراد من المُركَّب الاعتباريِّ هو المسائلُ التي اعتبرَ اشتراكُها في الموضوع، ومعلومٌ أن الحدَّ لا يدلُّ على حقيقتها؛ لأنَّ مدلولَ الحدّ معنى تصوريٌّ عارض للمسائل لا نفسَها.

هذا والمفهومُ من كلام الشارحِ في (فوائد شرح الأصول)[1]: أن مفهومَ الحدّ حقيقةٌ للعلم، وله هُوِيَّةٌ خارجيَّة هو التصديقُ بالمسائل، وهذا بعيدٌ عن التعقُّل؛ لأنَّ حقيقةَ التصديقِ بها هو ما يحصلُ منه في العقل، وهو نفس التصديقِ الحاصل في الذهن؛ إذ لا يُمكن أن يكون للشيء حقيقتان، فالأَولى أن يُقال ههنا: المرادُ من المُركَّب الاعتباريِّ مَدلول اسمه المطابقي، ويُشعر بذلك قوله: «مُسمَّاه»، وهو أمرٌ عارضٌ للمسائل، فإن فصَّل في الحدِّ ذلك كان حدًّا بحسب الاسم، وإلّا فهو رسمٌ بحسبِه، وكلاهما بالنسبة إلى حقيقة العلم رسمٌ لا غيرُ.

قوله: «وإلا فرسمًا» قال الشارح في (فوائد شرح الأصول): «حصر التعريف المأخوذ من جهة الوحدة في الحدِّ والرسم لا يُفيد التقريب؛ لأنَّ الاحتياج إلى جهة الوحدة لا يُوجب الاحتياجَ إلى التصورِ بالحدِّ أو الرسم؛ لجواز أن يُعرف بجهة أخرى، وتحصلُ البصيرة باعتبارها»[2]، ولا يلزم كون الجهة محمولةً لتكون معرفتُه بتلك الجهة تعريفًا له، وأنت خبيرٌ بأن معرفة الشيء بالشيء ليس معناها إلَّا أن يجعل ذلك الشيء مرآةً لملاحظتِه، وإنما يكون ذلك في المحمول؛ إذ غير المحمولِ لا ينطبق عليه، ولا يكون مرآةً له؛ ألا ترى أن الضحكَ إنما ينطبق على هذا الضحك وذاك الضحك، لا على أفراد الإنسان، وإن أريد بها التصديقُ بثبوتِه؛ بمعنى الحمل بالاشتقاق، فهو خروجٌ عن المبحث، وإن أريدَ أن المعرفةَ بجهة الوحدةِ لا يلزمُ أن

---

(١) (٤٥/١)

(٢) (٤٥/١)

يكون حدًّا أو رسمًا، فبطلانُه بيِّن؛ لأنَّ الجهة إما ذاتيَّةٌ أو عرضيَّة، فبالضرورة تكون إمَّا حدًّا أو رسمًا، وأمَّا الجهةُ العامةُ فلا تفيد الوحدة، لكن بقي أن يُقال: سلَّمنا أن معرفة الشيء بالشيء يستلزم الحمل، إلا أنَّه لا يلزمُ أن يكون رسمًا؛ لجواز أن لا يكون خاصَّةً لازمةً بيِّنةً، وكونُها جهةَ وحدةٍ للكثرة، وإن استلزم كونها خاصةً لازمة، لكن لا يستلزم كونها بيِّنةً، وقد شرطوا ذلك في الخاصَّةِ التي تُرسمُ بها.

قوله: «وإن كانت يتمايز عند الطالب...» إلخ، المُستفادُ من هذا الكلام أن التمايزَ بالنظر إلى ذواتها معناه: عدمُ اعتبارِ ذلك بالنظر إلى الطالب، فحينئذ يردُ عليه: أن الغايةَ أيضًا يفيدُ مثل هذا التمايز؛ ضرورةَ أن غايةَ الشيء حاصلةٌ له من غير نظر إلى الطالب، ويُمكن أن يُقال: غايةُ الكلام - على ما سيأتي إن شاء الله - أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعيَّة مُثبتًا محكمًا، وهي إنما تحصل للطالب، وهكذا غايةُ كل عِلم؛ لأنَّ الغايةَ في الحقيقة غايةٌ للتحصيل.

قوله: «لا يُقال: العلم يختلف باختلاف المَعلوم، أعني: المسائل...» إلخ، هذا كلامُ صدر الشريعة أوردَه في (شرح التنقيح)[1]، فجوَّز لهذا كونَ الشيء الواحدِ بالذات والاعتبار موضوعًا لعلوم مُتعدِّدة، ويكون امتيازُ تلك العلوم بالمحمولات؛ بأن تندرجَ محمولاتُ كلِّ علم تحت أمرٍ جامع لها على قياس الموضوع.

وبهذا التقرير يندفعُ قول الشارح في الجوابِ: بأنه لا ينضبطُ أمرُ اتحاد العلم واختلافِه؛ وذلك لأنَّ أنواع الأعراض داخلة تحت أمرٍ جامع؛ فيحصل الانضباطُ، وإن أراد أن اختلافَ المحمولات قد يكون بحيث لا يندرجُ تحت أمرٍ جامع معتدٍّ به؛ بأن يكون أجناسًا مُتباينةَ مثلًا، فلا يدخل إلا تحت الأمور العامة التي لا تفيدُ الانضباط؛ إذ جميع محمولات العلوم المُختلفة مُشتركة في الأمور العامة، وسيأتيكَ

---

(١) التلويح (١/ ٤١)

أن الاشتراكَ في الوجود مثلًا لا يكفي في الانضباط[١]، فنقول له أن يقولَ: المحمولاتُ المُختلفةُ على هذا الوجه لو اعتُبِرَت لأفضى ذلك إلى جواز أن تُجعَلَ العلومُ الجمَّةُ المشتركةُ في الموضوع المتميِّز بالحيثياتِ علمًا واحدًا، كالهيئة والنجوم، وكالصرف والنحو مثلًا، على أنك لو تتبَّعتَ العلوم لم تجد فيها محمولاتٍ مختلفةً بالجنس.

وأما قوله: «إذ لا ضبط للأعراض الذاتية ولا حصرَ»، ولا كذلك الموضوعُ فإنه مَضبوط محصورٌ، فغير تام أيضًا؛ لأنَّ أنواع المحمولات أيضًا مضبوطةٌ محصورةٌ، أقلُّها القَدْرُ المعلوم لواضع العلم، وبهذا أيضًا اندفع ما قيل: من أنَّ المحمولات مجهولةٌ مطلوبة، فلا تصلح مميزةً للعلم، والقول بأن المحمول انتسابه إلى الموضوع وهو لا يُنافي امتيازه في نفسه الذي هو المقصودُ، نوع[٢] جهالة؛ لأنَّ المراد من جهالة المحمولات كونها غيرَ مضبوطة، وأشار إليه في (التلويح) حيث قال: «فإنهم جوَّزوا لكلِّ أحد أن يُضيفَ إليه ما يطَّلع عليه من أحوال ذلك الموضوع»[٣].

وأما قوله: «وأيضًا مبنى الاتحاد والاختلاف...»، إلى قوله: «يجب أن يكون أمرًا معيَّنًا بيِّنًا أو مبنيًا...» إلخ، بناءً على أن محمولات العلم غير بيِّنة ولا مبيَّنة في علم آخر، أو تبيَّن تحقُّقُها في العلم نفسه، فنقول: الواجبُ في مبنى الاتحاد والاختلاف أن يكون مبيَّنًا[٤] بالجنس، مع أن المتحقِّق في العلم نفسه هو الهلِّيَّة المُركَّبة، وهو لا يُنافي أن يكون هلِّيَّتها البسيطة بيِّنة أو مبيَّنة في علم آخر، على أن ذلك إنما نشأ من خصوصية

---

(١) يعني: كما أنكم لا تعتبرون الموضوعات المختلفة المشتركة فأمر عام، فكذلك نحن لا نعتبر المحمولات المختلفة كذلك، وإن زعمتم عدم اعتبارك لا يفيد؛ لأن القوم اعتبروا المحمولات كذلك، بخلاف الموضوع، فقد أشير إلى الجواب بقوله: «على أنك...» إلخ (منه)

(٢) نسخة عدنان: «ونوع جهالة».

(٣) (١/ ٤٤)

(٤) نسخة حالت أفندي وعدنان: «بينا».

الموضوع، على ما تقرَّر في موضعه.

والحقُّ في هذا المَقام أن يُقال: إنَّ العلوم إنما تمايزَتْ وتعدَّدتْ باعتبار أمرٍ يفيدُها جهةَ وحدةٍ، فذلك الأمر يحتمل المحمول والموضوع، إلا أن الأصل الذي لا بد من اعتباره في جهة الوحدة هو الموضوع؛ لأن المحمولات صفات مطلوبةٌ لذواتِ الموضوعات، ولأن المقصود من اعتبار كلِّ طائفة علمًا على حِدة هو تسهيل أمر التعليم، ولا نزاع في أن السهولة في جانب الموضوع أظهر منها في جانب المحمول.

قوله: «والغلط إنَّما نشأ من عدم التفرقة بين العلم...» إلخ؛ يعني: أنَّ القولَ بأن العلم يختلف باختلاف المعلوم غلطٌ، نشأ من عدم التفرقة بين معنيَي العلم؛ وذلك لأنَّ العلم بمعنى حصول الصورة يكون اختلافه وتمايزه عن نظائره باعتبار المتعلَّق، وأمّا العلم بمعنى الصناعة فليس اختلافُه إلَّا بجهة الوحدة، سواء كانت محمولًا أو موضوعًا.

قوله: «ولهذا كان حدودُها»؛ أي: حدودُ الأعراض، فلا يرد: أن الحدود الاسميَّة في العلوم لا تنقلب حدًّا حقيقيًّا أصلًا، بل يكون رسمًا ألبتَّة؛ لأنَّ الكلام ليس في حدود العلم، بل في حدود الأعراض الذاتيَّة، وهي معانٍ تصورية، يجوز معرفتُها أوَّلًا بالحدِّ الاسميِّ، ثمَّ بعد العلم بالوجود قد ينقلب حقيقيًّا.

قوله: «لا يدفع اختلال أمر اتحاد العلم واختلافه...» إلخ؛ يعني: ليس كل ما يشترك في جنس سببًا لاتحاد العلم، كالهندسة والحساب، ولا لاختلافه، كالنحو الباحث عن أحوال أنواع الكلمة.

قوله: «ومصداقه أن يقع البحث...» إلخ، فإنْ قلتَ: يردُ عليه: الهندسةُ؛ فإن موضوعَها الخطُّ والسطحُ والجسم التعليميُّ المتشاركة في المقدار، والزمانُ شاركها فيه، مع أنه لم يقع البحثُ في الهندسة عنه، قلتُ: سيأتيك في بحث الكَمِّ

ـ إن شاء الله ـ أنّ المقدار لا يُطلَق على الزمان، بل الاصطلاح على أن المقدار هو الكم القارُّ، وأمّا[1] كون الزمان مقدارًا للحركة فهو معنى آخر.

قوله: «قلتُ: أرادوا أن التصديقَ بهليَّة ذات الموضوع...» إلخ، أورد عليه: أن ابن سينا صرَّح: بأن التصديق بالهلِّيَّة المذكورة من المبادئ التصديقية، فحينئذ لا يكون جزءا على حِدة، بل مندرجًا في المبادئ التصديقيَّة، وأجيب: بأن العلم يطلق في الوضع الأولِ على نفس المسائل، وفي الثاني عليها مع الموضوع والمبادئ، وهذا ما قال ابن سينا في (عيون الحكمة): «ولا بدَّ في كلِّ علم برهانيٍّ من شيء هو موضوعُه، ومبادئه مقدمات أو حدود، ومسائل»[2]، فمن عدَّه من المبادئ التصديقيَّة نظر إلى الأول، ومن عدَّه جزءًا نظر إلى الثاني، وأنت لا يخفى عليك أن التصديق بالهلِّيَّة إذا كان من المبادئ فعلى الوضع الثاني لا يكون جزءًا من العلم على حِدة، بل مندرجًا في المبادئ، والنزاعُ إنما كان في الجُزئيَّة على حِدةٍ.

وأمّا ما يُقال: -من أن الإنّيّة على نَوعين؛ إنيَّةٌ بحسب الوجود الحملي، وإنيَّة بحسب الوجود الارتباطي، وما عدَّه الشيخُ من المبادئ هي الأُولى، والتي جُعلت جزءا من العلم هي الثانية، وإليه يُشير كلامُ بعض الأفاضل في (شرح المواقف)، حيث قال: «والمراد بإنيَّتِها حملها على غيرها إيجابًا»- فليس بشيء، يُرشدُك إلى ذلك قوله: «بدليل تعليلهم: بأن ما لا يعلم...» إلخ، فإن المفهومَ منه هو الوجود الحمليُّ، والحقُّ في هذا المقام أن يُقال: المبادئُ التصديقيَّة المصطلحُ عليها عندهم هي المقدِّماتُ التي يتألف منها قياسات العلم، والتصديق بوجود الموضوع ليس منها، وهو ظاهر، وأما تصريح ابن سينا[3]: بأن التصديقَ بالوجود من المبادئ التصديقيَّة، فأراد به

---

(١) إشارة إلى منشأ الغلط (منه)

(٢) (١١)

(٣) الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفن الخامس من المنطقَ من برهان الشفاء (٤/ ٦٨ وما بعدها).

المعنى اللغويَّ، من حيثُ إنَّ إثباتَ الأعراض الذاتية للموضوع يتوقَّف عليه، والسرُّ في هذا التعبير الإشعارُ بلمِّيَّة جعلهم الموضوعَ من الأجزاء؛ وذلك لأنَّه لما كان له مزيدُ مدخل في إثبات الأعراض الذاتيَّة للموضوعات جعلوه جزءًا من العلم، وإنما لم يجعلوا هذا التصديقَ من المقدِّمات؛ لما أن الموقوفَ عليه ذات المسائل، لا الشروعُ فيها[1]، وللإشعار[2] بمزيد المدخلية الفاقدة في المقدمة.

قوله: «وإنما لم يجعلوا التصديق بالموضوعيَّة من الأجزاء؛ لأنه إنما يتحقق...» إلخ، قيل عليه: وصفُ الموضوعيَّة إن كان عرضًا ذاتيًّا للموضوع يلزم جعل هذا التصديق من الأجزاء المادِّية قطعًا، وإن لم يكن عرضًا ذاتيًا له، وهو الحقُّ، فلا جهةَ لجعله من الأجزاء حتى يحتاج إلى هذا التكلُّفِ في الاعتذار، والجواب عنه ظاهر، فإن الكلام في جعله جزءًا من العلم على حِدَةٍ، كالتصديق بالهَلِّيَّة، لا جعله جزءًا من جملة المسائل، فحينئذ نقول: يجوز أن لا يكون عَرَضًا ذاتيًا، ويجعل جزءًا من العلم على حِدة، مغايرًا للمسائل والمبادئ.

قوله: «والشمول لموضوعات سائر العلوم الإسلامية»، لا يُقال: موضوع علم الكلام هو المقيَّدُ، على ما يدلُّ عليه صريح قوله: «من حيث يتعلَّقُ به إثباتُ العقائد»؛ وذلك ليتميَّز موضوعُه عن سائر موضوعات العلوم[3]، وحينئذ فلا نسلِّمُ الشمول لموضوعات سائر العلوم؛ لانتفاء القيد فيها؛ لأنَّا نقول: المرادُ شمولُ نفسِ الموضوع، لا هو مع قيده، أو نقول: القيد المعتبَرُ في الموضوع عند الشارح ليس واسطةً في العروض، بل معناه أن يكون ذلك مُلاحَظًا في جميع المسائل، على ما ذكره في (شرح التنقيح)[4]،

---

(١) مع اشتراكه لها في الخروج عن العلم (منه)

(٢) ولا يبعد أن يجعل هذا مآل الوجه الأول (منه)

(٣) نسخة حالت أفندي وعدنان: «عن موضوعات سائر العلوم».

(٤) التلويح (١/ ٤٢-٤٣)

فيكون الموضوع نفس المعلوم، لا هو مع القيد، فحينئذ لا إشكال في التناول.

ويندفع أيضًا ما أورد من أن الحيثيَّة المذكورة لا مدخلَ لها في عروض القدرة للمعلوم، فلا يكون عَرَضًا ذاتيًا من تلك الحيثيَّة، إلا أنه يرد عليه: أن القيد لمَا لم يُعتبر في جانب الموضوع، كان الموضوع مطلقًا غير مقيَّد، فيكون الأحوال أحوال المطلق لا المقيَّد[1]؛ ضرورة أن العارضَ للمقيد من حيثُ إنَّه مقيَّد يستلزم مدخليَّة القيد في العروض، يؤيّده ما ذكرَه ابن سينا في (الشِّفاء): «من أن موضوعَ العلم الطبيعيّ هو الجسمُ المحسوس من حيث هو معرض التغير، ويبحث فيه عمَّا يعرض له من حيث هو كذلك»[2]، اللهمَّ إلا أن يُقال: عدم التقييدِ بمعنى عدم كون القيدِ واسطةً في العروض، لا يستلزم انتفاء القيد مطلقًا، وإليه أشار في كلامه، ولئن كان هذا القيدُ مُنافيًا للشمول المذكورِ أولًا فليكتف بالجواب الأول.

قوله: «لكون جنسه»، وهو الكمُّ مأخوذًا في حدِّها؛ وذلك لأنَّ المساواة هي الاتحاد في الكَمِّ، والكَمُّ جنسٌ للعدد؛ لأنَّ العدد كَمٌّ منفصلٌ.

لا يُقال: لا يلزم من كون جنس الشيء مأخوذًا في تعريف الغير، كون ذلك الغيرِ من أعراضِه الذَّاتيَّة، ألا ترى أن جنس الإنسان مأخوذٌ في تعريف الفرس، وليس الفرس من عوارض الإنسان؛ لأنَّا نقول: قد علمتَ أنَّ المساواة هي الاتحاد في الكَمِّ، فالكَمُّ مأخوذٌ في تعريفها على القيديَّة، والمقصودُ من قوله: «عَرَضٌ ذاتيٌّ» إثباتُ الذاتية، لا إثبات العَرَضِيَّة؛ إذ لا نزاعَ في عروض الاتحاد في الكَمِّ للأعداد، وإنما النزاع في أنه ذاتيٌّ أو غريبٌ، ومعلوم أن عروض الاتحاد في الكَمِّ لِمَا هو نوع من الكَمِّ بواسطة الكَمِّ، وهو جزء العدد، فيكون العروضُ بواسطة الجزء، فيكون ذاتيًا على المشهور.

---

(١) فيكون التقييد ضائعا، ولا يتميز الكلام عن الإلهي (منه)

(٢) الفصل الأول من المقالة الأولى من السماع الطبيعي من طبيعيات الشفاء (٥/ ٧)

قوله: «اتفقت كلمة القوم»، مع قوله: «وأيضاً...» إلخ، مناط الفرق الأول على الفعل المطبق عليه الدال على أن التميزَ بحسب الذات المقابل بالتميز بحسب المفهوم، ومعناه: أن ما أفادَه التعريفُ من تمييز العلم بمفهوم كليّ يقصدُ به تصوير الماهيَّة، وإن جعل آلة لملاحظة المسائل، وأمَّا الموضوع فهو وإن كان أمراً جمليًا يقصد به موضوعاتُ المسائل فهو من حيث إنَّه وضعَ بإزائه، وعُبِّرَ عنه بعنوان الموضوعيَّةِ كأنه هو هو، ولذا قالوا في بيان منع كون تصوُّرِ الموضوعِ من مقدِّماتِ الشروع: إنَّه من المبادئ التصوريَّة، مع أن ما هو منها هو تصوُّر خصوصيَّاتها، فهذا كوضعِهم الأعراض مواضعَ الفصول، وإجرائهم أحكامَها فيها، ومناط الفرق الثاني على العقل القاضي في الموضوع بالتمييز بحسب الذات المقابل بالتمييز بالواسطة، بمعنى: أن جهةَ وحدةِ مسائل العلوم أوّلًا وبالذات هو الموضوع، بخلاف التعريف؛ فإنه تمييزُ المسائل عن غيرها بواسطة أمرٍ خارجٍ عنها إذا لم يُؤخذ الموضوعُ فيه، وأمَّا إذا أخذَ فتمييزُه بواسطة اشتمال ما يميِّزُها بالذات[1].

[قوله: «إن دل على حقيقة مسماه»، اعلم أن رأيَ الشارح على أن حقيقةَ العلم ليست هي المسائل، بل ما أُخذ منها من الذاتيات، كالجنس والفصل، والمسائلُ جُزئياتها، ولذا قال في (شرحه للرسالة[2]): «رأينا تركها أجل»، أي: تركَ ما ذهب إليه شارح (الرسالة): «من أن حقيقة العلم مسائله»، نعم إطلاقُ الحقيقة في كلا الرأيين على

---

(١) فإن قيل: موضوعاتُ المسائل إمَّا أنواعٌ موضوع العلم، وإمَّا أعراضه الذاتية، وإمَّا أعراض أنواعه، وإمَّا أنواعُ أعراضه، إلا أنه تركه الشارح بناء على أن أنواعها أعراض ذاتية أيضا ومن ذكره بناء على دفع إيهام أنه إريد بها غير الأنواع، وتمام تصورات كل قسم إنما يكون بتصوره، فيكون مبدأً بالنسبة إلى الجميع حقيقة، قلنا: فرق بين تصور موضوع العلم قبل ملابسة المسائل لتميز علم عن علم، وبين تصوُّره حين ملابستِها لتمام تصوراتِ خصوصيَّات الموضوعات، وكلامُنا في الأول (منه)

(٢) أي: الشمسية.

تخيّل أنها من الموجودات الخارجيّة، كما صرّح به في (حواشي شرح المطالع)، ولعلّ المحقق القطبَ بنى كلامَه على أن المقصود بالتحديد: أن يدل على الماهية؛ بحيث يحصل في العقل صورة مطابقة لها، وذلك إنما يحصل بإيراد أجزائها، فلا عليك بعد أن تعقل هذا أن لا تُورِد الجنس والفصل هناك؛ لانتفائهما، كالماهية المركبة من الأجزاء المتمايزة في الخارج، وما ذكر أن الحد إنما يتركب منهما فقط فذلك في تحديد المركبات العقلية، التي يجب كونها بسيطةً بحسب الخارج، وقد نَقل الإمام عن (الحكمة المشرقية): «تجويز التحديد بأجزاء غير محمولة»[1]].

قوله: «لأنا نقول: حينئذ»؛ أي: حين كان العلم مختلفاً باختلاف المحمول كما كان مختلفاً باختلاف الموضوع، وحاصلُه: أنه إنْ أُريد بالعلم معنى حصولِ الصورة أو ما يناسبُه فالاختلاف باختلاف كل محمولٍ مسلَّم، لكن ليس هو المبحث بالاختلاف[2]، وإلاَّ كان كلُّ مسألة علمًا على حدةٍ، فلا اتحادَ بين المسألتَين في علم مّا، وإن أريدَ معنى الصناعة فلا ضبطَ لمسائلها؛ إذ لا حصر للأعراض الذاتية؛ لتزايدِها يوماً فيوماً.

أقول: لا طائلَ تحته؛ إذ كما يمكن ضبطُ خصوصياتِ الموضوعات من المسائل بأمر كليٍّ إجماليٍّ، كذلك يمكن ضبط خصوصيَّات المحمولات منها بأمر كليٍّ إجماليٍّ، فالفرق المذكورُ تحكُّمٌ، والحق في الجواب بالنقل عن الحَبْرِ الشريف[3]: من أنهم التزموا اعتبارَ الموضوعاتِ دون المحمولات؛ لأن الموضوعاتِ هي الذوات التي يُقصدُ إثبات الصفات لها.

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة لا له لي: «بالاتفاق».

(٣) (١/ ٤٣ وما بعدها، مع ملاحظة حاشية جلبي)

قوله: «**والغلط**»؛ أي: غلط السائل في المقدمة القائلة: العلمُ يختلف باختلافِ المسألة المعلومة المختلِفةِ باختلاف المحمول، نشأ من عدم التفرقة بين معنيي العلم؛ وذلك لأن العلم بمعنى حصولِ الصورة يختلف باعتبار المتعلَّق، وأمّا العلم بمعنى الصناعة فيختلف بجهة الوحدة[1]].

قوله: «**بخلاف حدودِ الموضوعِ وأجزائِه، فإنها حقيقيةٌ**»، أقول: في القطع بأنها حقيقية منعٌ ظاهر، بل هي كالأعراض الذاتية؛ إذ ليس مرادهم من الإنية والوجود في قولهم: «إنيّة الموضوع ينبغي أن تكون بيّنة أو مُبيَّنة» ما هو مبدأ المحمول؛ بمعنى: أن وجوده في نفسه ينبغي أن يكون كذلك؛ إذ كثير من موضوعات العلوم ليس بموجودة في الخارج، بل أرادوا بالوجود ما يكون رابطة، بمعنى: حمله على غيره، مثلاً يقال: إنَّ موضوعَ الكلام هو المعلوم البيِّن الإنية، بمعنى: أنه يعلم بديهة أن شيئاً ما معلوم.

قوله: «**فإن قلت: اشتراط...**» إلخ، مورد السؤال قوله: «وامتناعُ أن يكون موضوع علم واحد شيئين، من غير اعتبار اتحادِهما في جنس أو غاية»، يعني: أن المفهومَ منه أنه يجوزُ تعدد الموضوع إذا حصل الاشتراكُ في أمر؛ إذ حينئذٍ يندفع اختلال أمر اتحاد العلم واختلافه، لكنه ليس كذلك؛ إذ اشتراط تشارك... إلخ.

قوله: «**بل مثل الحساب والهندسة...**» إلخ، يعني: أنهم لم يجعلوا الحساب والهندسةَ الباحثَين عن نوعي الكَمِّ علماً واحداً باعتبار اشتراكهما في الكَمِّ، وجعلوا علم النحو الباحثَ عن أنواع الكلمة علماً واحداً باعتبار اشتراكهما في الكلمة، فلم يكن اشتراكُ الموضوعات في شيء لمجرده أمراً ضابطاً لأمر اتحاد العلم.

قوله: «**لما تميّزا عن الفلسفة الأولى**»؛ لِمَا بيَّنَ في قوله: «ومصداقُه...» إلخ.

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

قوله: «أرادوا أن التصديق بهَلِيَّةِ ذاتِ الموضوعِ[1]» في إرادة وجودِ ذات الموضوع ما قد عرفتَ، والحقُّ ما أفادَه الشريف من أن المعنيَّ بإنيّته: حمله على غيره، وأوضحناه سابقـًا.

قوله: «وإنما لم يجعلوا التصديق...» ا. هـ، هذا مخالفٌ لِمَا صرَّح به الشيخ الرئيس في (الشفاء[2]): «من أن التصديقَ بوجود الموضوع من المبادئ التصديقيَّة»، فلا يكون أيضا جزءا على حِدة، بل مندرجـًا في المبادئ التصديقية، فبقي السؤالُ بحاله[3]، كما أشار إليه شارح (المواقف[4]).

قوله: «وإنما لم يجعل التصديق بالموضوعية...» إلخ، قيل عليه[5]: وصف

---

(١) نسخة (لا له لي): «قوله: «أرادوا أن التصديق بهَلِيَّةِ ذاتِ الموضوع»، وأنت خبير بأن تعليلهم ومعلولهم -على مُا يفهم من ظاهرهما- مردودان؛ أمّا الأول؛ فلأن ما يُتوهم من أن ثبوت شيءٍ لآخر فرعُ ثبوت ذلك الشيء في نفسه، فإنّما يصح إذا كان ثبوته له كثبوت الأعراض لمحالها، وإذا كان بمعنى صدقه عليه واتصافِ ذلك الغير به فلا، كما نص [عليه] الشريف في بعض حواشيه، وأمّا الثاني؛ فلما قد عرفت، فالحقّ ما أفاده الشريف: من أن المعنى بإنيته: حمله على غيره، وأوضحناه سابقا».

(٢) الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفن الخامس من المنطق من برهان الشفاء (٤/ ٦٨ وما بعدها)

(٣) في هامش نسخة (لا له لي): «وقد يُتكلَّف: بأن المبادئ التصديقية المصطلحَ عليها عندهم هي المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم، فأراد ابن سينا بتصريحه المعنى اللغوي، من حيث إن إثبات الأعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه، والسرُّ في هذا التعبير الإشعارُ بلميّةِ جعلهم الموضوع من الأجزاء؛ إذ لما كان له مزيدُ مدخلٍ في إثبات الأعراض الذاتية للموضوعات جعلوه جزءاً من العلم» (منه)

(٤) لم أهتد لهذه الإشارة، لكن لاحظ (١/ ٣٩ وما بعدها)

(٥) في الحاشية: «القائل المولى الطوسي».

الموضوعيَّة إنْ كان عَرَضا ذاتيًا للموضوع يلزم جعل هذا التصديق من الأجزاء المادية قطعاً، وإنْ لم يكن عَرَضاً ذاتياً - وهو الحقُّ - فلا جهة لجعله من الأجزاء، حتى يحتاجَ إلى هذا التكلف في الاعتذار، أقول[١]: هذا مدفوعٌ بأنْ يختار أنه ليس بعَرَضٍ ذاتي، وهو لا يستلزمُ أن لا يكون جزءاً من العلم على حِدة، نعم يستلزم أن لا يكون جزءاً من المسائل، وهو لنا لا علينا، كما لا يخفى.

قوله: «بعد انهدام قواعد الصناعات»، إشارةٌ إلى أن المتقدِّمين دوَّنوا لكلٍّ من الصناعات كتاباً باحثاً عن أحواله على التفصيل والتكميل، وأما المتأخِّرون فأخلّوا بوضعها في ذيل الكتاب، واكتفوا بإشارةٍ إليها في باب من الأبواب.

قوله: «لِمَا أنه بحثٌ عن أحوال الصانع...»، إلى قوله: «... ونحو ذلك ممَّا هو عقيدة إسلامية»، أقول: بتقريره هذا يندفع ما ذكره شارحُ (المواقف) بقوله: «وقد يقال: المعلومُ من الحيثيَّة المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضاً، فالأَوْلى أن يقال: المعلومُ من حيثُ يثبت له ما هو من العقائد الدينية أو وسيلة إليها»[٢]، وجهُ الاندفاع: أن هذا القولَ مبنيٌّ على كون المراد من العقائد القضايا، وأمَّا إذا أريد بها المحمولاتُ - كما قرَّر بها الشارح النِّحرير - فلا ورود له؛ لأنها ليست المعلومَ من حيث إنَّه يتعلقُ به إثبات العقائد الدينية، بل نفسها، وأمّا ما قيل في جواب ما يقال: مِن أنَّها من هذه الحيثيةِ موضوعاتٌ، وإن لم يكن كذلك من جهة خصوصياتِها، فليس بشيء؛ إذ لو كانت المحمولاتُ موضوعاتٍ فما المحمولاتُ عليها؟ ثمَّ ينقل إلى محمولاتِ المحمولات، وهلم جراً. واعترض شارح (المواقف): «بأن الحيثيَّةَ المذكورة لا مدخلَ لها في عروض القدرة للمعلوم مثلاً، فلا يكون عرضاً ذاتياً له من تلك الحيثيَّة، وإنْ كان

---

(١) نسخة (لا له لي): «أقول: لا ورودَ له؛ لأنّ الكلام في أنه لِمَ لا يصلح أن يكون من الأعراض الذاتية؟ وإن صلح فلِم لم يجعلوه منها؟، فبيَّنَ بأنه صلح له، إلا أنه أشبه بثمراته... إلخ».

(٢) (٤٢/١)

بحثُ المتكلِّمَ عن قدرته تعالى لإثبات عقيدة دينية»[١]، ونحن نعتذر: بأن دخل الإثبات في الواقع وإن كان في بحث المتكلِّم عن الأحوالِ لا في عروضها، إلا أنه اعتنى بشأن الإثبات على الغير، من حيث إنَّه ثمرةُ الكلام، ومن حيث إنَّه منبئٌ عن أخذ العقائد من الشرع، فخُيِّل بأخذه في الحيثية أنه يعتبر في اللحوق، وينبغي أن يقصده الباحثُ، واعتمد فيه على ظهور أن المعتبر في الحيثية هو صحةُ الثبوت واللحوقِ لا الإثبات، وأقرب من اعتذارنا هذا اعتذار شارح (المواقف) في (شرح المفتاح) في تعريف المعاني: «هو تتبُّعُ خواصِّ التراكيب في الإفادة؛ ليحترز بها عن الخطأ...»[٢] إلخ: «بأن هذا الاحتراز فائدةٌ دُوِّن هذا العلم لأجلها، فينبغي أن يقصده المتَتبِّع، فلو قصد بتحصيله غرضاً آخر لم يخرج بذلك عن كونه علم المعاني»[٣] تدبر تَدْر، ثمَّ هذا الاعتراضُ مع الاعتذار المذكور يجريان على قيد المتقدِّمين، الذين جعلوا موضوعَ علم الكلامِ الموجودَ من حيث إن البحث فيه على قانون الإسلام[٤].

[قوله: «والشمول»؛ أي: شمول ذات الموضوع، من غير أن يعتبر قيده معه[٥]].

قوله: «كرؤية الصانع»؛ فإن الرؤيةَ أعمُّ من أن يتعلَّق بالصانع أو غيره، وكذا القِدَمُ من الكلامِ، والحدوث من الجسم؛ لتحققه في الأجزاء الفردة والأعراض.

قوله: «قلنا: لزوم الاختصاص...» ا. هـ، مبنى الجواب يحتملُ أن يكون على اختيارِ الشقِّ الأولِ؛ بناءً على أن المرادَ: طبيعة المعلوم باعتبار الصدق؛ إذ لا معنى

---

(١) (١/ ٤٣)

(٢) المفتاح (١/ ١٦١)

(٣) المصباح في شرح المفتاح (١٨)

(٤) في النسخة الأصل: «من حيث هو متعلقٌ للمباحثِ الخارجيةِ على قانون الإسلام».

(٥) زيادة من نسخة (لا له لي)

لكون مجرَّد المفهومِ موضوعـًا، ويحتمل أن يكون على اختيارِ الشقّ الثاني؛ بناء على أن المرادَ ما صدقَ عليه المعلومُ من الأفراد المعتبرة بالوحدةِ لا بالتعيُّن، فلا يلزمْ ما ذكرَه من كون المحمولاتِ أعمَّ، ولا ما اختلجَ في الخاطرِ من انهدامِ كون الموضوعِ بيِّنـًا أو مُبَيَّنـًا، كما لا يخفى على المتأمِّل.

قوله: «**ألا ترى أن الزوجَ يحمل على مضروبِ الفرد**»؛ فإن الثلاثة مثلاً إذا ضُربت في الأربعةِ حصل اثنا عشر، والاثنا عشر التي هي مضروبُ الفردِ الَّذي هو الثلاثة في الزوج الَّذي هو الأربعة، يحملُ الزوج عليه مع كون الزوج أعمَّ من اثني عشر.

قوله: «**قال في (الشفاء)**»، نقلَه لتوضيح أن مساواةَ محمول المسألة لموضوعها غير لازم.

[قوله: «**لكون جنسه**»، دليل كونها ذاتيّةً، يعني: أن المساواةَ -وهي الاتحاد في الكم- عارضةٌ للعدد بواسطة الجزء، فتكون ذاتيّة، وأمّا كونها عرضـًا محمولاً فظاهر[1]].

قال: (**ومسائلُه القضايا النظريةُ الشرعيةُ الاعتقادية**):

أقول: قد يجعل مِن مقدماتِ العلمِ تصورُ مسائلِه إجمالاً؛ لإفادتِه زيادةَ التميزِ، **وقيَّدَ القضايا بالنظريةِ لأنَّه لم يقعْ خلافٌ** في أنَّ البديهيَّ لا يكونُ مِن المسائلِ والمطالبِ العلمية، بل لا معنى للمسألةِ إلَّا ما يُسألُ عنه ويُطلبُ بالدليل، **نعم قد يُوردُ في المسائلِ الحكمُ البديهيُّ ليبيّنَ لِمِّيَّته**، وهو مِن هذه الحيثيةِ كسبيٌّ لا بديهيٌّ، وقد تجعلُ الصناعةُ عبارةً عن عدةِ أوضاعٍ واصطلاحاتٍ وأحكامٍ بيِّنةٍ تفتقرُ إلى تنبيهٍ هي مسائلُها، وعلى هذا ينبغي أنْ يُحملَ ما وقعَ في (تجريدِ المنطقِ) مِن أنَّ المسائلَ

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)، وهي في الأصل متقدمة على القولة الماضية، لكن محلها حسب الشرح هنا.

ما يبرهنُ عليها في العلمِ إنْ لم تكن بيِّنةً[١].

• حاشية السيالكوتي •

قوله: «**نعم قد يُوردُ في المسائل الحكم البديهيُّ...**» إلخ، المناسب للسباقِ أن يقول: «القضية البديهيَّة»، إلا أنَّه نبَّه على أن المقصودَ في القضيَّة الحكم، وأما أطرافه فمن المبادئ التَّصوُّريَّة.

ثمَّ ههنا بحثٌ آخر؛ وهو أن إيراد الحكم البديهيِّ في المسائل قد يكون للتنبيه على مكان الضرورة، لا لبيان اللِّمِّيَّة، فالأولى أن يقول: «ليُبيِّنَ لمِّيَّته، أو ينبِّه على ضروريَّته إزالةً لخفائه»، ويشهد لما ذكرنا ما ذكره الشارح في (مباحث الأعراض) في امتناع قيام العَرَض بأكثر من محلٍّ واحد من قوله: «قد يكون من الضَّروريَّات ما يشتبه على بعض الأذهان فيورد في المطالب العلميَّة، ويذكر في معرض الاستدلالِ ما ينبِّه على مكان الضرورة، أو يُفيد بيان اللِّمِّيَّة...» إلخ. فإنْ قلتَ: يجوز أن يكون المرادُ أعمَّ، إلا أنه ترك البعضَ؛ اعتمادًا على ما سيأتي، قلت: فحينئذ لا يتمُّ قوله: «وعلى هذا ينبغي أن يُحمل ما وقع في (التجريد)...» إلخ؛ إذ لا حاجةَ إلى حمل كلام (تجريدِ المنطقِ) على أن ذلك مبنيٌّ على أن الصناعةَ عبارةٌ عن عدَّة أوضاع... إلخ؛ إذ يتصور كون بعض المسائل بيِّنة، وإن لم يكن العلمُ عبارةً عن الأوضاع والاصطلاحاتِ المذكورة.

• حاشية البروسوي •

قوله: «**وقيَّد القضايا بـ«النظريَّة»؛ لأنه لم يقع خلافٌ...**»، ورأى الحَبْرُ الشريفُ أن قيدها بها ـ كما في عبارة (المواقف[٢]) ـ بناءً على الغالب، وعلى هذا يحمل ما وقع في (تجريد المنطق[٣]) على ظاهره، كما لا يخفى، وأما تعريفهم المسألة بما يطلب

---

(١) تجريد المنطق للخواجة نصير الدين الطوسي (ص٥٥، ط١ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت).

(٢) (١/ ٥٩ مع ملاحظة حاشية جلبي)

(٣) للطوسي، لاحظ شرحه الجوهر النضيد للحلي (٢١٤)، حيث قال الطوسي: «ومسائل، وهي ما يطلب البرهان عليها فيه إن لم تكن بينة».

بالبرهان، فكَتَعرِيفِهم النظرَ بالأمور المعلومة؛ في الاعتناء بشأن بعض أفراد المعرَّف بتخصيص التعريف به، [وأمّا على رأي الشارح فتعريفهم إيّاها على ظاهره، وتعريف (التجريد) على غير ظاهره، ولذا قال: «على هذا ينبغي»، بالتقديم المفيد للحصر[(١)]].

قوله[(٢)]: «ليبيِّن لمِّيَّته»؛ أي: لبيان علَّتِه، مثلًا يقال: إن الحكمَ بأن العَرَضَ يمتنع أن يقوم بمحلَّين، بل ويبيِّن لمِّيَّتَه: بأنه لو قام بمحلَّينِ لكان له بحسب كلِّ محلٍّ تعين وتشخُّص؛ لامتناع توارد العلَّتَينِ على شخص واحد، وإذا كان له تعينان كان الواحدُ اثنين، وهو محال، وليس هذا استدلالاً؛ لأنَّ الحكم ضروريٌّ، بل هو تأييدٌ له بشأن لمِّيَّتِه، وإذا علم بها اطمأنّ النفسُ إليه.

[قوله: «يُورد في المسائل الحكم البديهي ليُبيّن لميّته»، أي: لبيان علّته[(٣)]. فإن قلتَ: إن إيراد الحكمِ البديهيِّ في المسائل قد يكون للتنبيه على مكان الضرورة، لا لبيان اللميّة[(٤)]، قلت[(٥)]: إيراده له في المطالب العلمية ليُتوصّل بها إلى المباحث الأخرى، لا أنه منها حقيقة، بخلاف ما يُذكر لبيان اللميّة؛ فإنه منها حقيقة؛ لأنه من هذه الحيثية

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) هذه التحشية على هذه القولة ليست في نسخة (لا له لي)

(٣) في هامش نسخة (لا له لي): «مثلًا يُقال: إن الحكم بأن الوصف يمتنع أن يقوم بمحلين بديهي، وتُبيّن لمّيّتُه: بأنه لو قام بمحلين لكان له بحسب كلِّ محلٍّ تعيّنٌ وتشخّصٌ؛ لامتناع توارد العلتين على شخص واحد، وإذا كان له تعيّنان كان الواحد اثنين، وهو محال، وليس هذا استدلالاً؛ لأن الحكم ضروريٌّ، بل هو تأييد له لبيان لميته، وإذا علم بها اطمأنت النفس إليه (منه)

(٤) في هامش نسخة (لا له لي): «كما ذكره الشارح في (الأعراض) في امتناع قيام العرض بمحلّين، بقوله: «قد يكون من الضروريّات ما يشتبه على بعض الأذهان، فيورد في المطالب العلمية، ويذكر في معرض الاستدلال ما يُنبِّه على مكان الضرورة، أو يفيد بيان اللّميّة» (منه)

(٥) في الهامش: «رد على المحشي».

• حاشية البروسوي •

كسبي، وأعاد وصف الحكم بـ «البداهة» مع أن المناسب للسياق أن يقول: «القضية البديهيّة»؛ تنبيها على أنه المقصود في القضية المطلوبة في العلم، وأمّا أطرافه فمن المبادئ التصوريّة[1]].

قال: (**وغايتُه: تحليةُ الإيمان بالإتقان.**

ومنفعتُه: الفوزُ بنظامِ المعاش وبنجاةِ المَعاد):

أقول: ما يتأدَّى إليه الشيءُ ويترتَّبُ عليه يُسمَّى مِن هذه الحيثيةِ غايةً، ومِن حيثُ يطلبُ بالفعلِ فرضـًا، ثم إن كان مما يتشوقه الكل طبعـًا يسمى منفعة، فيصدَّرُ العلمُ بذكرِ غايتِه؛ ليُعلمَ أنَّه هل يوافقُ غرضه أم لا، ولئلَّا يكونَ نظرُه عبثـًا أو ضلالاً، ومنفعته ليزدادَ طالبُه جِدّاً ونشاطـًا. وغايةُ الكلامِ أنْ يصيرَ الإيمانُ والتصديقُ بالأحكامِ الشرعيةِ متقنًا محكمـًا، لا تُزلزلُه شُبَهُ المبطلين، ومنفعتُه في الدنيا انتظامُ أمرْ المعاشِ بالمحافظةِ على العدلِ والمعاملةُ التي يحتاجُ إليها في بقاءِ النوعِ على وجهٍ لا يؤدِّي إلى الفساد، وفي الآخرةِ النجاةُ مِن العذابِ المرتبِ على الكفرِ وسوءِ الاعتقادِ.

• حاشية السينابي •

قوله: «ثمَّ إن كان مما يتشوَّقه الكل طبعًا...» إلخ، الظاهرُ من هذا الكلام اتحادُ الغاية والمنفعة بالذات واختلافُهما بالاعتبار، إلَّا أنَّ بيانه كلًّا من الغاية والمنفعة بما يخالف الآخر بقوله: «وغايةُ الكلام كذا، ومنفعتُه في الدنيا كذا...» إلخ يدل على أن الاتحاد غير لازم، فعلى هذا نقول: الكنايةُ في قوله إن كانت راجعة إلى «ما يتأدَّى...» إلخ، ويؤيدُه تغييرُ الأسلوب، بقوله: «ثمَّ إن كان...»؛ إذ الظاهرُ أن يقول: «ومن حيث يتشوّقه الكل...» إلخ.

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

* حاشية السيناپ *

قوله: «ومنفعتُه في الدنيا انتظامُ المعاش...» إلخ، يردُ عليه: أن هذا من منافع العلمِ العمليِّ، ولهذا قال سابقًا: «المعتبرُ من كمال القوَّة العمليَّة ما به نظامُ المعاش ونجاةُ المعاد»، على أن إفادةَ الكلام نظامَ أمرِ المعاش في حَيِّزِ الخفاء[1]، ويُمكن أن يُقال: إنَّه لما أثبتَ في هذا العلم أن اللهَ يُثيب المطيعَ ويُعاقِبُ العاصي، على حسب مشيئتِه، يُفضي ذلك إلى الانتظام بالمحافظة على الوجه المخصوص، وأمّا النجاةُ من العذاب فلها جهتان؛ نجاةٌ باعتبار إصلاح الأعمال، ونجاةٌ باعتبار اعتقاد البال، والمراد ههنا الثاني، وأشار إليه بقوله: «المرتب على الكفرِ وسوءِ الاعتقاد».

* حاشية البروسوي *

قوله: «ما يتأدَّى إليه الشيء، ويترتَّب عليه يسمَّى من هذه الحيثية: غايةً، ومن حيث يطلب بالفعل: غرَضـًا»، أقول: فيه نظرٌ؛ إذ خلط حيثيّة الفائدة بحيثيَّة الغاية، ويسمى بحيثيَّة المطلوب: «غرضـًا»، وأوهم بأن تغاير الغرضِ بالاعتبار، [نعم يندفع هذا الإيهام بين الغاية والمنفعة بتغييره الأسلوب؛ حيث قال: «ثم إن كان...» ولم يقل: «ومن حيث يتشوقه الكل»[2]]، فالتقريرُ الحسن ما وقع في بعض الكتب: «مِن أنَّ ما يتأدى إليه الفعل يُسمَّى: «غايةً» من حيث إنَّه على طرفِ الفعل ونهايته، و«فائدةً» من حيث ترتُّبُه عليه، و«مطلوبـًا» من حيث يطلبُ بالفعل، فتختلفُ هذه الثلاثة اعتباراً، وأما «الغرَضُ» فهو ما لأجله إقدامُ الفاعلِ على فعله، ويسمى: «علة غائية» له، إلا أنها بالقياس إلى الفعل، و«الغرض» بالقياس إلى الفاعل، ولا يوجد في أفعالِه تعالى، وقد يخالف فائدة الفعل، كما إذا أخطأ في اعتقادها.

قوله: «ثمَّ إن كان ممَّا يتشوقه الكل طبعـًا يسمى: «منفعة»، أقول: فيه أيضـًا

---

(١) وقد عرفت أن تدوين الكلام لتحصيل الكمالات المتعلقة بالقوة النظرية (منه)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

نظرٌ؛ إذ ليس من ضرورةِ المنفعة أن يتشوَّقها الكل؛ إذ يُسمَّى: «منفعة» بتشوُّقِ البعض، وأيضـًا التشوُّقُ الطبيعيُّ غيرُ لازم؛ إذ كثيرٌ من المنافع الدينية لا تتشوّقه الطبيعة، فالتقريرُ الحسن هنا أيضـًا أن يقال: «ثمَّ إن كان الفعلُ ممَّا يتضمَّن مصلحةً وحكمةً بالنظر إلى الفاعل يسمى: «منفعةً».

[قوله: «ومنفعته في الدنيا انتظام المعاش»، فإن قلتَ: هذا من منافع العلم العملي، كما قال سابقـًا: «المعتبرُ من كمال القوة العملية ما به نظامُ المعاش، ونجاةُ المعاد»، قلت: بل من منافعها أيضـًا، بتوسط العلوم الشرعية، فإنه أساسها، وإليه يؤول أخذُها واقتباسها، إذ لو لم يثبت وجود صانعٍ قادرٍ، مُكلِّفٍ مُرسِلٍ للرسل، مُنزِلِ الكتاب لم يُتصوّر علم تفسير وحديث، ولا علم فقه وأصوله.

قوله: «لما تبين أن موضوعه...» إلخ، ذكرُ الأمور الستة، وبيانُ ما سوى الإشارة إلى شدة الاحتياج إليه، وابتناء سائر العلوم الدينية عليه= ظهر من ذكر التعريف والموضوع بقيده، وأما بيانهما فمن قوله: «ومسائله القضايا النظرية...» إلخ. فإن قلت: لم لم يذكر المنفعة ههنا، مع أنه مقتضى عبارة المتن ذِكْرَها أيضـًا، قلت: هي منفهمة من قوله: «مع الإشارة إلى شدة الاحتياج إليه»، كما ظهر لك من تقريرنا آنفا[1]].

قال: (**فهو أشرفُ العلومِ**):

أقول: لمَّا تبينَ أنَّ **موضوعَه أعلى الموضوعات**، ومعلومَه أجلُّ المعلومات، وغايتَه أشرفُ الغايات، مع الإشارةِ إلى شدةِ الاحتياجِ إليه، وابتناءِ سائرِ العلومِ الدينيةِ عليه، والإشعار بوثاقةِ براهينِه لكونِها يقينياتٍ يتطابقُ عليها العقلُ والنقل، **تبيَّنَ أنَّه أشرفُ العلوم**؛ لأنَّ هذه جهاتُ شرفِ العلمِ.

وما نُقِلَ عن السلفِ مِن الطعنِ فيه فمحمولٌ على ما إذا قُصِدَ التعصبُ في الدين،

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

وإفسادُ عقائدِ المبتدئين، والتوريطِ في أوديةِ الضلالِ بتزيينِ ما للفلسفةِ من المقال.

• حاشية السيناني •

قوله: «لما تبيَّن أن موضوعه أعلى الموضوعات...» إلى قوله: «... تبيَّن أنه أشرف العلوم» اللائق المناسب لكلام المتن أن يذكر هنا المنفعة أيضاً، ويبين ترتب الشرف على مجموع الأربعةِ، كما لا يخفى على الناظر في المتن، وجعلَ الغايةَ والمنفعةَ متَّحدَين، لا يلائم لما سبق، على ما بيَّنَّا، نعم يُفهَم من قوله: «مع الإشارة إلى شدة الاحتياج إليه» أن المنفعة لها مدخل في الشرف؛ لأن ذلك يستفاد من المنفعة، كما أن ابتناءَ سائر العلوم الدينية عليه يُستفادُ من كون مسائله قضايا نظرية شرعيَّة [اعتقادية[1]]، فإن من جملتِها إثباتُ وجود الصانع، وهو مبنى جميع القواعدِ الشرعيَّة، والإشعار بوَثَاقةِ البراهين يُفهم من تعريف الكلام.

• حاشية البروسوي •

قوله: «وما نقل عن السلف»، وهو ما ذُكر في (الفتاوى الكبرى[2]): «من أن تعلُّمَ الكلام والنظر والمناظرة وراءَ قدر الحاجة منهيٌّ عنه»، انتهى، وتوضيحُ تصحيح المنقول: أنَّ هذا إذا كان المناظِرُ قاصراً، أو إذا كان بحثُه لتشهِّي النفسِ وإلزامِ الخصمِ بإراءة الباطل في صورة الحقِّ تعصُّباً، أو كان لإظهار الفضل بالخوض فيما لا يحتاج إليه من غوامض الفلسفة، أو كان لإضلال الغير بتزيين ما للفلسفة، وإلا فكيفَ يمنعُ ما تواترَ من النبيِّ وأصحابه بحثه ومناظرته، فإنَّ أهلَ مكة أوردوا على النبي ﷺ الشُّبَهَ والشكوكَ حتى قال تعالى في حقهم: ﴿بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨]، وكان النبي ﷺ يجيبُهم بالآيات الظاهرةِ، والدلائل الباهرة، والقرآن مشحونٌ بالاستدلالات والمُنُوع.

قال: (**والمتقدِّمون على أنَّ موضوعَه الموجودُ من حيث هو [موجود]**).

---

(١) زيادة من نسخة حالت أفندي وعدنان.

(٢) للصدر الشهيد الحنفي ت: ٥٣٦هـ.

ويتميَّز عن الإلهيِّ بكون البحث فيه على قانون الإسلام، أيْ ما عُلِمَ قطعـًا مِن الدِّين، كصُدورِ الكثرة عن الواحد، وكنزول المَلكِ من السماء، وكونِ العالَم محفوفًا بالعدم والفناء، وغير ذلك مما تجزمُ به المِلَّةُ دون الفلسفة، لا ما هو الحق ولو ادِّعاءً، لتشاركه الفلسفة، ككلام المخالف):

أقول: أخَّر هذه المباحثِ مع تعلُّقِها بالموضوعِ محافظةً على انتظامِ الكلامِ في بيانِ الموضوعِ والمسائلِ والغاية، فالمتقدِّمون مِن علماءِ الكلامِ جعلوا موضوعَه الموجودَ لما هو موجودٌ لرجوعِ مباحثِه إليه، على ما قال الإمامُ حُجَّةُ الإسلام[1]: أنَّ المتكلِّمَ ينظرُ في أعمِّ الأشياءِ ـ وهو الموجود ـ فيقسمُه إلى قديمٍ ومحدَث، والمحدَث إلى جوهرٍ وعَرَضٍ، والعَرَض إلى ما يشترطُ فيه الحياةُ كالعلمِ والقدرة، وإلى ما لا يُشترط كاللونِ والطعمِ، ويقسمُ الجوهرَ إلى الحيوانِ والنباتِ والجمادِ، ويبيِّنُ أنَّ اختلافَها بالأنواعِ أو بالأعراضِ، وينظرُ في القديمِ فيتبيَّنُ أنَّه لا يتكثَّرُ ولا يتركَّب، وأنَّه يتميَّزُ عن المحدَثِ بصفاتٍ تجبُ له، وأمورٍ تمتنعُ عليه، وأحكامٍ تجوزُ في حقِّه مِن غيرِ وجوبٍ أو امتناع، ويبينُ أنَّ أصلَ الفعلِ جائزٌ عليه، وأنَّ العالَمَ فعلُه الجائزُ، فيفتقرُ بجوازِه إلى محدِثٍ، وأنه قادرٌ على بعثِ الرسلِ، وعلى تعريفِ صدقِهم بالمعجزات، وأنَّ هذا واقعٌ، وحينئذٍ ينتهي تصرفُ العقل ويأخذُ في التلقِّي مِن النبيِّ ﷺ الثابت عندَه صدقه بقبول ما يقولُه في

---

(١) محمد بن محمد بن محمد، الإمام حجة الإسلام زين الدين أبو حامد الطوسي الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ)، أخذ عن الإمام الجويني ولازمه حتى صار أنظر أهل زمانه، وجلس للإقراء في حياة إمامه وصنف، وبعد وفاة الإمام حضر مجلس نظام الملك فأقبل عليه وحل منه محلا عظيما فولاه نظامية بغداد فدرس بها مدة ثم تركها وحج ورجع إلى دمشق وأقام بها عشر سنين، وصنف فيها كتبًا يقال إن الإحياء منها، ثم سار إلى القدس والإسكندرية، ثم عاد إلى وطنه بطوس مقبلًا على التصنيف والعبادة ونشر العلم. (طبقات الفقهاء الشافعية لابن قاضي شهبة ١/ ٢٩٣-٢٩٤).

اللهِ تعالى وفي أمرِ المبدأ والمعاد[١].

ولمَّا كان موضوعُ العلمِ الإلهيِّ مِن الفلسفةِ هو الموجودُ لما هو موجودٌ، وكان تمايزُ العلومِ بتمايزِ الموضوعات، قيَّدَ الموجودَ ههنا بحيثيةِ كونه متعلقًا للمباحثِ الجاريةِ على قانونِ الإسلام، فتميزُ الكلامُ عن الإلهيِّ بأنَّ البحثَ فيه إنما يكون على قانونِ الإسلامِ، **أي الطريقة المعهودةِ** المسمَّاة بالدِّينِ والمِلةِ والقواعدِ المعلومةِ **قطعاً** مِن الكتابِ والسُّنةِ والإجماع، مثلُ كونِ الواحدِ موجداً للكثيرِ، وكونِ المَلَكِ نازلاً مِن السماء، وكونِ العالَمِ مسبوقًا بالعدمِ **وفانياً بعدَ الوجودِ**، إلى غيرِ ذلك مِن القواعدِ التي يُقطعُ بها في الإسلامِ دونَ الفلسفة، وإلى هذا أشارَ مَن قال: الأصلُ في هذا العِلمِ التمسكُ بالكتابِ والسُّنة، أي التعلقُ بهما، وكون مباحثِه منتسبةً إليهما **جاريةً على قواعدِهما**، على ما هو معنى انتسابِ العقائدِ إلى الدِّين.

وقيل: المرادُ بقانونِ الإسلامِ أصولُه مِن الكتابِ والسُّنةِ والإجماعِ والمعقولِ الذي لا يُخالفُها.

وبالجملة، فحاصلُه أنْ يحافظَ في جميعِ المباحثِ على القواعدِ الشرعيةِ، **ولا يخالف القطعياتِ منها جرياً على مقتضى** نظرِ العقولِ القاصرةِ على ما هو قانونُ الفلسفة[٢]، لا أنْ يكونَ جميعُ المباحثِ حقَّةً في نفسِ الأمرِ منتسبةً إلى **الإسلامِ**

---

(١) بنحوه في «المستصفى» (ط١ دار الكتب العلمية، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي) (ص٦).

(٢) في حاشية حسن جلبي الفناري (١/ ٤٩):

«وفيه بحث، وهو أن بعض أرباب الكلام نكفره كالمجسمة، فإن لم يكن مذهبهم مخالفًا للقطع لزم أن لا نكفرهم، وإن كان مخالفًا له لزم أن لا يكون من أرباب الكلام.

اللهم إلا أن يقال: المراد من مخالفة القطعيات المنفية المخالفة بمجرد هوى النفس، وأما مخالفة القطع اتباعًا لمشابهة نص آخر فليس من المخالفة المنفية هاهنا، كما يشهد به قوله: (جريًا على مقتضى نظر العقول القاصرة)». اهـ

بالتحقيقِ، وإلَّا لَمَا صدقَ التعريفُ على كلامِ المجسِّمةِ والمعتزلةِ والخوارجِ ومَن يجري مجراهم.

وعلى هذا لا يَرِدُ الاعتراضُ بأنَّ قانونَ الإسلامِ ما هو الحقُّ مِن مسائلِ الكلامِ، فإنْ أُريدَ الحقيَّةُ والانتسابُ إلى الإسلام بحسبِ الواقعِ لم يصلحْ هذا القيدُ لتميزِ الكلامِ عن غيرِه؛ لأنه ليس لازمًا بيِّنًا، إذ كلٌّ مِن المتكلِّمِ وغيره يدَّعي حقيَّةَ مقالته، ولم يصدقِ التعريفُ على كلامِ المخالفِ لبطلانِ كثيرٍ مِن قواعدِه، مع أنه كلامٌ وِفاقًا، وإنْ أُريدَ بحسبِ اعتقادِ الباحثِ حقًّا كان أو باطلًا لم يتميزِ الكلامُ بهذا القيدِ عن الإلهيِّ لاشتراكِهما في ذلك.

• حاشية السينابي •

قوله: **«فتقسيمُه إلى قديم ومحدَث...»**، إلى قوله: **«... فيفتقر لجوازِه إلى محدث»**، فإنْ قلتَ: القسمةُ إنما هي للمفهوم لا للذات، فيفهم منه: أن يكون الموضوع مفهومَ الموجود، فيَردُ عليه: أن كثيرًا من محمولات المسائلِ أخصُّ منه، قلتُ: قد تبيَّنَ في منطق (الشِّفاء): «أن العَرَضَ الذاتيَّ يجوزُ أن يكونَ أخصَّ من معروضه»، على أن معنى قولهم: «الشيءُ الفلانيُّ موضوعٌ لعلمٍ»: هو أنه يجعل وصفًا عنوانيًّا للأحكام المُجراة على ذاته.

هذا وإنما ذكر «القديم» أوَّلًا، وأخَّر بيانَه؛ لاشتماله على مزيد تفصيل، فلو قُدِّم مع تفصيله لتباعدت الأقسام، ولهذا بعينه قدَّمَ الجوهرَ على العَرَض، ثمَّ أخَّرَ بيانه؛ لِما له بالنسبة إلى العَرَض مزيد تفصيل، وهو قوله: «ويبيّن أن اختلافها...» إلخ.

ثمَّ في قوله: **«وينظر في القديم فيبيّنَ أنه لا يتكثر...»** إلخ، بحثٌ؛ لأنه لا يخلو إمّا أن يكون المرادُ القديمَ بالذات، أو القديم الشامل لِمَا بالذات، ولِمَا ليس كذلك، والأوَّل يستلزمَ ترك ذكر الصفات، مع أنها من أقسام الموجود، على رأي أهل السنة، والثاني يستلزم بطلانَ قوله: «ولا يتكثَّر»؛ لأن الأشاعرةَ لم ينكروا تكثُّر القدماء، وإن

لم يقولوا بتغايُرها، ويُمكن أن يُقال: القديم الواقع قسمًا من الموجود أعمٌّ، والقديم في قوله: «وينظر في القديم» أخصُّ، وهو الذات القديمةُ، وتعرَّض للصفات -هنا في ضمن تعرُّض أقوال الذات- بقوله: «وأنه يتميَّز عن المحدَث بصفات تجبُ له»، وإنما زاد قوله: «تجب له»؛ إشعارًا بأن المقصودَ التعرُّض للصفات بإثبات أحوال لها، وإنما اكتفى بالتعرُّضِ الضمنيِّ، ولم يصرِّح بها كما صرَّح بالعَرَض بعد الجوهر، بناء على عدم تغايُرها للذات، ولا كذلك العَرَضُ مع الجوهر.

فإنْ قلتَ: إعادةُ النكرة معرفةً يستلزم العينيَّة، فكيف جاز جَعل القديم - المعرَّف بعد ذكره منكَّرًا - أعمَّ من الأول؟ قلتُ: هذا أصل يعدلُ عنه كثيرًا؛ من ذلك قوله ﷻ: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ﴾ إلى قوله: ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا﴾ [الأنعام: ١٥٦]، ثمَّ إقحام «الأصل» في قوله: «أصلُ الفعل جائزٌ عليه»؛ لِمَا أن في وصف الفعل خلافًا للكعبيِّ ومتابعيه، فإنهم ذهبوا إلى أنَّ وصف الفعل - ككونه طاعةٍ أو معصيةٍ - لا يجوزُ عليه تعالى.

قوله: «وفانيًا بعد الوجود»، قيل: فيه بحث؛ لأنَّ الأرواح الإنسانيَّة باقيةٌ، إلَّا أن يُراد فناءُ شيء من العالَم، وهو ليس من قواعد الملَّة، بل الفلاسفةُ أيضًا يقولون به، وجوابه ظاهرٌ، فإنَّ المرادَ الفناءُ بالكُلِّيَّة، والأرواح البشريَّة أيضًا تفنى حال فناء الدنيا، على ما هو اعتقادُ أهل الإسلام.

قوله: «جارية على قواعدهما...» إلخ، ردّ عليه[1]: بأنه يلزم أن لا يكون كلامُ المبطِل كلامًا، والإجماع على خلافه، وهو مردود؛ لأنَّ المراد من الجريان أعمُّ من أن يكون في نفس الأمر، أو في زعم الباحث.

---

(١) السؤال للفناري رحمه الله (منه)، انظر: شرح المقاصد بخط الفناري وبه حواشيه (٦-ب)، انظر: مكتبة جار الله تحت رقم (١٢٣١)

• حاشية السيالي •

قوله: «ولا يخالف القطعيَّات منها؛ جريًا على مقتضى...» إلخ، قيل عليه: إن بعضَ من هو من أرباب الكلام وفاقًا نكفِّره، كالمجسِّمة، فإن لم يكن مذهَبُهم مخالِفًا لقطعيٍّ لزم أن لا نكفِّرَهم، وإن كان مخالِفًا له لزم أن لا يكونوا من أرباب الكلام، والجواب: أن المراد من مخالفة القطعيَّات المخالفةُ لمجرَّد هوى النفس، وأما مخالفة القطعيِّ اتِّباعًا لمتشابِهِ نصٍّ آخر؛ فهو ليس من المخالفة المنفيَّة، وهذا صريحٌ في عبارة الشارح حيث قال: «جريًا على مقتضى...» إلخ.

فإنْ قلتَ: يردُ عليه: أن لا تكون المسائل المأخوذة من العقل الصرف من الكلام؛ لعدم الجريانِ على قواعد الكتاب والسُّنَّة، قلتُ: المراد من الجريان على قواعِدِهما عدم المخالفَة لها، وقد أشار إلى هذا المعنى في الوجه الثاني بقوله: «وبالجملة...» إلى قوله: «... ولا يُخالف القطعيَّات...» إلخ، وأما المسائل المأخوذة لا من هذه الحيثيَّة فنلتزم أنها ليست من الكلام، وذكرها فيه إنما هو لتوضيحِ المقام.

• حاشية البروسوي •

قوله: «فتبين أنه لا يتكثر»؛ أي لا يُشاركُه في القِدَمِ غيرُه، والصفات القديمةُ ليست غيرها، وسلب الغيريَّةِ عنها يكفينا، ولا يضرُّنا سلبُ العينيَّة عنها، كما لا يخفى. [ثم إنه اكتفى بتعرّض الصفات في ضمن تعرّض أحوال الذات بقوله: «ذاته تتميز عن المحدث بصفات تجب له»[1]].

[قوله: «أن أصل الفعل جائز عليه»، دون وصفه، ككونه طاعة أو معصية لا يجوز عليه تعالى[2]].

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

قوله: «**أي: الطريقةُ المعهودةُ**»، على هذا يكونُ المرادُ بقانون الإسلام: القواعدُ المعلومةُ قطعًا من الكتاب والسنة والإجماع، وعلى القيل الآتي يكون المراد به: نفس الكتاب والسنة والإجماع، وإنما لم يذكر بالقياس؛ لأنه مُظْهِرٌ لا مُثْبِتٌ، فآل إليها.

قوله: «**وفانيًا بعد الوجود**»، فإنْ قلتَ: لا يجري الفناء في الأرواح الإنسانيةِ وأمثالِها، قلتُ: لا بدَّ من فنائها ولو لحظةً بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

قوله: «**ولا يخالف القطعيَّات منها**»، قيل عليه[١]: إنَّ مَن هو من أرباب الكلام وِفاقا نكفِّره، كالمجسِّمة، فإنْ لم يكن مذهبُهم مخالفًا لقطعيٍّ لزمَ أن لا نكفِّرَهم، وإن كان مخالِفًا له لزم أن لا يكونَ من أرباب الكلام.

أقول: المرادُ من القطعياتِ ما هو أعمُّ من أن يكون بحسب نفس الأمر، أو زعم المخالف، أو المراد منها ما يؤخذ من الكتابِ والسنة، وما ينسبُ إليهما بقرينة تعليل المخالفة بقوله: «جريـًا...»، والمعنى: ينبغي المخالفةُ المجراةُ على مقتضى العقول القاصرة، كما هو دأب الفلاسفة، فهم أشدُّ ضلالاً وأسوأُ حالاً من المشبِّهة؛ لأنهم آثروا[٢] أثر النصِّ الظاهر، ولم يقتفوا أثرَ العقولِ القاصرة المخالفة للنقل، وإن أخلوا العقول الصحيحةَ المصححة للنقل بسدِّ النظر بالإهمال في طريقِها، والفلاسفةُ آثروا أثرَ العقول القاصرة المنقادة إلى الأوهام، وأوّلوا النصوصَ بمقتضى هواهُم، وبالجملة ترك اتباع العقل الصحيح الَّذي هو أصلُ النقل مشترك بين الفريقَين، والمخالفة في اتباع العقلِ المخالف للنقل.

قوله: «**وعلى هذا لا يردُ الاعتراضُ**»؛ أي: اعتراض (المواقف[٣]) «بأنَّ قانونَ

---

(١) في الهامش: «القائل المولى الطوسي».

(٢) في الهامش: «اختاروا».

(٣) (٤٩/١)

الإسلامِ ما هو الحقُّ من مسائلِ الكلام، [فإن أريدَ[١]]...» إلخ، ولا يلتبس عليك الفرق بين الشقين: بأنه جعل في الأول مدارَ الحقيةِ الواقعَ، ولو بحسب الاعتقاد، وفي الثاني الاعتقاد مع قطع النظر عن الواقع، إلا أن إرادة المعنى الثاني من كون المسائل حقَّة على قانون الإسلام بعيدٌ جداً، وفهمه من عبارة (المواقف) أبعد، مع أن غرضَ الشارح ههنا نقلُ اعتراضِه، والحقُّ ما فهم من تقرير الشريفِ في شرحِها: «من أن الترديدَ بأن حقيقتَها في نفس الأمر وبينها مطلقًا أعمُّ من أن يكونَ بحسبِ نفس الأمر، أو بحسب الاعتقاد، ولازم الأول خروجُ المخطئ، ولازم الثاني عدم امتيازُ علم الكلام عن غيره»[٢]، تدبَّر تدر.

قال: (**فإن قيل: قد يُبحَثُ مع نفي الوجودِ الذهني عن أحوال ما لا يُعتبَرُ وُجودُه، كالنظر والدليل، وما لا وجودَ له كالمعدومِ والحال.**

قلنا: مَبادٍ ولواحق، ولو سُلِّم فنفي الذهنيّ رأي البعض):

أقول: اعترَضَ في المواقفِ على كونِ موضوعِ الكلامِ هو الموجودُ مِن حيثُ هو، بأنَّه قد يبحثُ عن أحوالِ ما لا يعتبرُ وجودُه وإن كان موجوداً **كالنظرِ والدليل**، وعن أحوالِ ما لا وجودَ له أصلاً كالمعدومِ والحال، ولا يجوزُ أنْ يؤخذَ الموجودُ أعمَّ مِن الذهنيِّ والخارجيِّ ليعمَّ الكل؛ لأنَّ المتكلمِينَ لا يقولون بالوجودِ الذهنيِّ[٣].

والجواب: أنَّا لا نُسلِّمُ كونَ هذه المباحث مِن مسائلِ الكلام، **بل مباحث النظرِ والدليل مِن مبادئه** على ما قرَّرنا، وبحثُ المعدومِ والحالِ مِن لواحقِ مسألةِ الوجودِ

(١) ما بين معكوفين لا يوجد في عبارة المواقف.

(٢) (١/ ٤٩ والنقل لفحوى الكلام وحاصله)

(٣) المواقف وشرحه (١/ ٤٧ ـ ٤٨).

توضيحاً للمقصود، وتتميماً له بالتعرُّضِ لِمَا يقابلُه.

لا يقال: بحثُ إعادةِ المعدومِ واستحالةِ التسلسلِ ونفي الهيولى وأمثالِ ذلك مِن المسائلِ قطعاً؛ لأنَّا نقول: هي راجعةٌ إلى أحوالِ الموجودِ بأنه هل يُعادُ بعد العدمِ، وهل يتسلسلُ إلى غيرِ النهاية، وهل يتركبُ الجسمُ مِن الهيولى والصورةِ. ولو سُلِّمَ أنها مِن المسائلِ، فإنما يريدُ ما ذكرتُم لو أريدَ بالموجودِ مِن حيث هو الموجودُ في الخارجِ بشرطِ اعتبارِ وجودِه، وليس كذلك، بل الموجودُ على الإطلاقِ ذهنياً كان أو خارجياً، واجباً أو ممكناً، جوهراً أو عَرَضاً، إلى غيرِ ذلك.

فمباحثُ النظرِ والدليلِ مِن أحوالِ الوجودِ العينيِّ وإنْ لم يُعتبرْ، والبواقي مِن أحوالِ الوجودِ الذهنيِّ، وكثيرٌ مِن المتكلِّمينَ يقولونَ به على ما يصرِّحُ بذلك كلامُهم، ومَن لم يقلْ فعلَيه العدولُ إلى المعلوم.

• حاشية السينابي •

قوله: «فإنما يردُ لو أريد بالموجود من حيث هو الموجودُ في الخارج بشرط...» إلخ، ولعل صاحب (المواقف) إنَّما حملَه على التقييد دون الإطلاق؛ بناءً على ما هو المتعارَفُ في القيود المعتبرَةِ في الموضوعات، إلا أنَّه إنما يتمُّ أنْ لو كان القيد المميِّزُ هو «الوجود»، وليس كذلك، بل هو قيدُ «كون البحث فيه على قانون الإسلام».

قوله: «وكثير من المتكلِّمين يقولون به» رد لإطلاق قوله: «لأن المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني»، فلا يَردُ عليه أن القائلين بكون الموضوع هو الموجودُ هم قدماء المتكلِّمين، على ما مرَّ فيما وراء هذه الصفحة، والقائل بالوجود الذهني على المشهور هم المتأخِّرون، على أن اشتهارَ القول من المتأخِّرين لا يستلزِم عدم القول من القدماء.

• حاشية السيالي •

قوله: «فعليه العدول إلى المعلوم» فيه إبهام[١]، فإنه يحتملُ أن يُراد: فعليه العدول عن جعل الموضوع الموجودَ إلى جعله المعلوم، وأن يُراد: فعليه العدول إلى ما هو معلومه، يعني: إلى ما يعلمُه ويعتقدُه موضوعًا، أعمُّ من أن يكون المعلوم، أو ذات الله تعالى، أو غير ذلك مما قالوا.

• حاشية البروسوي •

قوله: «كالنظر والدليل»، يقال مثلاً: النظرُ الصحيح يفيد العلم أم لا؟ والدليل وجه دلالته كذا، وينقسم إلى كذا.

قوله: «بل مباحث النظر والدليل من مبادئه»، وصحةُ هذا مبنيَّةٌ على ما سيجيء من الشارح في تصحيح مذهب الأرموي وصاحبِ (الصحائف[٢]) من قوله: «قلنا: ما يبين فيه مبادئ العلم...» ا. هـ، وستسمع فيه ما فيه.

قوله: «لأنَّا نقول: هي راجعةٌ...»، لا يخفى[٣] تمشيته في بحث المعدوم والحالِ أيضـًا: بأن يراد بقولنا: «المعدوم كذا»: أن الموجود إذا عدم، وبقولنا: «الحال كذا»: أن الموجودَ إذا وصفَ بها يكون هذا الوصفُ كذا.

قوله: «ولو سُلِّم أنها...» إلخ، متعلق بقوله: «إنَّا لا نسلِّم كون هذه المباحث»؛ أي: لو سُلِّم أن هذه المباحث من المسائل فإنما يردُ ما ذكرتم لو أريد بالموجود... إلخ؛

---

(١) نسخة حالت أفندي وعدنان: «إيهام».

(٢) المعارف في شرح الصحائف (٩٠)

(٣) نسخة (لا له لي): «وليس له تمشية في بحث المعدوم والحال؛ لأن أحوالهما قد تكون لموضوعٍ لا حظّ له من الوجود، ولا يُلاحظ معه هو أصلا، فلا يقال: إنهما داخلان فيه؛ لأن المراد بقولنا: «المعدوم كذا»: أن الشخص الموجود عدم وبقولنا: «الحال كذا»: أن الشيء الذي يعرض الموجود أنه كذا».

وفي هامشها عند هذه القولة: «رد على المولى الفناري».

• حاشية البروسوي •

يعني: أن المراد من قولنا: «من حيث هو» ليس أن يكون هذا قيداً في الموضوعية، بمعنى: أن يبحثَ فيه عمَّا يعرضُ الموجود بشرط اعتبار الوجود، حتى يردَ ما ذكر: من أن مبحثَ النظر والدليل لا يعتبرُ فيها حيثيةُ الوجود، فلا يكونُ من الأعراضِ الذَّاتيَّة للموجود من حيث هو، بل المراد من قولنا: «من حيث هو» بيانُ الإطلاق، يعني: أن المراد هو الموجود مطلقاً من حيث هو، لا مع قيد: ذهنيًّا كان وجودُه أو خارجياً... إلخ.

قوله[1]: **«ومن لم يقل فعليه العدول»**؛ أي: لو سُلِّمَ أنها من المسائل.

قال: (**وقيل: موضوعُه هو ذاتُ الله تعالى وحدَه، أو مع ذات الممكنات من حيث استنادُها إليه، لما أنه يبحث عن ذلك، ولهذا يُعرَّف بالعِلم الباحثِ عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة، أو عن أحوال الواجب وأحوال الممكناتِ في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام**):

أقول: ذهبَ القاضي الأرموي[2] مِن المتأخِّرين إلى أنَّ موضوعَ الكلامِ ذاتُ اللهِ تعالى؛ لأنَّه يبحثُ عن صفاتِه الثبوتيَّةِ والسلبيَّةِ، وأفعاله المتعلقة بأمرِ الدنيا ككيفيةِ صدورِ العالَمِ عنه بالاختيارِ وحدوثِ العالَم، وخلقِ الأعمالِ وكيفيةِ نظامِ العالَمِ، بالبحث[3] عن النبوَّاتِ وما يتبعُها، أو بأمرِ الآخرةِ كبحثِ المعادِ وسائرِ

---

(١) ليست في نسخة (لا له لي)

(٢) محمود بن أبي بكر بن أحمد الأرموي الشيخ سراج الدين أبو الثناء (٥٩٤-٦٨٢هـ)، صاحب التحصيل مختصر المحصول في أصول الفقه، واللباب مختصر الأربعين في أصول الدين، والبيان والمطالع في المنطق، وغير ذلك، وقيل إنه شرح الوجيز في الفقه، قرأ بالموصل علي كمال الدين بن يونس، وأخذ عنه صفي الدين الهندي وتاج الدين الكردي ومجد الدين المارديني (طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٧١).

(٣) في الحجرية: «كالبحث».

السمعياتِ، فيكونُ الكلامُ هو العلمُ الباحثُ عن أحوالِ الصانعِ مِن صفاتِه الثبوتيةِ والسلبيةِ، وأفعالـه المتعلقة بأمرِ الدنيا والآخرة[١]، وتَبِعَه صاحبُ «الصحائف»[٢]، إلَّا أنَّه زاد فجعلَ الموضوعَ ذات اللهِ تعالى مِن حيث هي، وذات الممكناتِ مِن حيثُ استنادُها إلى اللهِ تعالى، لما أنَّه يبحثُ عن أوصافٍ ذاتيَّةٍ لذاتِ اللهِ تعالى مِن حيثُ هي، وأوصاف ذاتية لذاتِ الممكناتِ مِن حيثُ إنها محتاجةٌ إلى اللهِ تعالى[٣]، وجهة الوحدةِ هي الموجودُ، فكان هو العلم الباحث عن أحوالِ الصانعِ وأحوالِ الممكناتِ مِن حيثُ احتياجُها إليه على قانونِ الإسلام.

وينبغي أنْ يكونَ هذا معنى ما قال: هو العلمُ الباحثُ عن ذاتِ اللهِ تعالى وصفاتِه وأحوالِ الممكناتِ في المبدأ والمعادِ على قانونِ الإسلامِ، وإلَّا فلا معنى للبحثِ عن نفسِ الموضوع.

لكنَّه أجابَ بأنَّ المرادَ بذاتِ اللهِ تعالى في التعريفِ الذاتُ مِن حيثُ الصفات، كالذاتِ مِن حيثُ عدمُ التركيبِ والجوهرية والعرضية، والبحثُ عنها مِن قبيلِ المسائلِ، كالبحثِ عن نفسِ الصفاتِ، والموضوعُ هو الذاتُ مِن حيثُ هي، ولا بحثَ عنها في العلمِ، وهذا مُشعِر بأنَّ المحمولَ في قولِنا: «الواجبُ ليس بجوهرٍ ولا عَرَض» هو ذاتُ اللهِ تعالى مِن حيثُ عدمُ الجوهريةِ والعرضية.

---

(١) انظر رسالة: الفرق بين نوعي العلم الإلهي والكلام (ص٧٥)، ط١ دار النور المبين ـ الأردن، ت: محمد أكرم أبو غوش.

(٢) محمد بن أشرف الحسيني، السمرقندي، الحكيم، المحقق، المتوفى في حدود سنة ٦٩٠. له: الصحائف، المعارف في شرح الصحائف، آداب البحث، شرح المقدمة البرهانية في الجدل للنسفي، القسطاس في المنطق، أشكال التأسيس في الهندسة. (كشف الظنون ١/ ٣٩، ١٠٥، ٢/ ١٠٧٤ / مفتاح السعادة ١/ ٣٠٥، هدية العارفين ٢/ ١٠٦).

(٣) الصحائف الإلهية (ص٦٦)، ط١ مكتبة الفلاح، ت: أحمد عبد الرحمن الشريف.

فإنْ قيل: لو كان الموضوعُ ذات اللهِ تعالى وحدَه، أو مع ذاتِ الممكناتِ مِن حيثُ الاستنادُ إليه، لَمَا وقعَ البحثُ في المسائلِ إلَّا عن أحوالِها، واللازمُ باطلٌ؛ لأنَّ كثيراً مِن مباحثِ الأمورِ العامةِ والجواهرِ والأعراضِ بحثٌ عن أحوالِ الممكناتِ لا مِن حيثُ استنادُها إلى الواجب.

قلنا: يجوزُ أنْ يكونَ ذلك على سبيلِ الاستطراد، قصداً إلى تكميلِ الصناعة، بأنْ يذكرَ مع المطلوبِ ما له نوعُ تعلُّقٍ به مِن اللواحقِ والفروعِ والمقابلات، وما أشبهَ ذلك كمباحثِ المعدومِ والحالِ وأقسامِ الماهيةِ والحركاتِ والأجسامِ، أو على سبيلِ الحكايةِ ككلامِ المخالفِ قصداً إلى تزييفِه، كبحثِ علةِ اليقينِ والآثارِ العلويَّةِ والجواهرِ المجردة، أو على سبيلِ المبدئية بأنْ يتوقفَ عليه بعضُ المسائلِ، فيذكرُ لتحقيقِ المقصودِ بأنْ لا يتوقفَ بيانُه على ما ليس ببيِّن، كاشتراكِ الوجودِ واستحالةِ التسلسلِ وجوازِ كونِ الشيءِ قابلاً وفاعلاً، وإمكانِ الخلاءِ وتناهي الأبعادِ، وأمَّا ما سوى ذلك فيكونُ مِن فضولِ الكلامِ يُقصدُ به تكثيرُ المباحث، كما اشتُهرَ فيما بينَ المتأخِّرينَ مِن خلطِ كثيرٍ مِن مسائلِ الطبيعيِّ والرياضيِّ بالكلام.

فإنْ قيل: لا يجوزُ أنْ يكونَ للكلامِ مبادئُ يفتقر إلى البيانِ ويثبتُ بالبرهانِ؛ لأنَّ مبادئَ العلمِ إنما يبيَّن في علمٍ أعلى منه، وليس في العلومِ الشرعيةِ ما هو أعلى مِن الكلام، بل الكلُّ جزئيٌّ بالنسبةِ إليه، ومتوقفٌ بالآخرةِ عليه، فمبادئُه لا تكونُ إلَّا بينةً بنفسِها.

قلتُ: ما يبينُ فيه مبادئُ العلمِ الشرعيِّ لا يجبُ أنْ يكونَ علماً أعلى، ولا أنْ يكونَ علماً شرعيّاً؛ للإطباقِ على أنَّ علمَ الأصولِ يستمدُّ مِن العربيةِ ويبينُ فيها بعضُ مبادئِه، وتفصيلُ ذلك على ما هو المذكورُ في (الشفاء)[1] وغيرِه، أنَّ مبادئَ العلمِ قد

(١) قسم البرهان من منطق الشفاء (ص١٧٧).

تكونُ بيِّنةً بنفسِها، فلا تبيَّنُ في علمٍ أصلاً، وقد تكونُ غيرَ بيِّنةٍ فتبين في علمٍ أعلى لجلالةِ محلِّه عن أنْ يبينَ في ذلك العلم، كقولنا: «الجسمُ مؤلَّفٌ مِن الهيولى والصورة»، فإنَّه مِن مبادئ الطبيعيِّ ومِن مسائلِ الفلسفةِ الأولى، أو في علمٍ أدنى لدنوِّ شأنِه عن أنْ يبينَ في ذلك العلمِ، كامتناعِ الجزءِ الذي لا يتجزَّأُ فإنَّه مِن مسائلِ الطبيعي، ومن مبادئِ الإلهيِّ لإثباتِ الهيولى والصورة، فيجبُ[1] أنْ تبينَ بمقدماتٍ لا تتوقفُ صحتُها عليه لئلَّا يلزمَ الدورُ، وقد يبيَّنُ في ذلك العلم نفسه بشرطِ أنْ لا يكونَ مبدأً لجميعِ مسائِلِه، وأن لا يبيَّنَ بمسألةٍ تتوقفُ عليه؛ لئلَّا يدورَ، فهذا يكونُ مبدأً باعتبار، ومسألةً باعتبار، كأكثرِ مسائلِ الهندسةِ، وككونِ الأمرِ للوجوبِ، فإنَّه مسألةٌ من الأصولِ، ومبدأُ المسألةِ وجوبُ القياسِ تمسُّكًا بقولِه تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ﴾ [الحشر: ٢]، ولا يخفى أنَّه يجبُ في هذا القسمِ أنْ يكونَ بحثًا عن أحوالِ موضوعِ الصناعة؛ ليصحَّ كونه مِن مسائلِها، فما نحن فيه ـ أعني البحثَ عن أحوالِ الممكناتِ لا على وجهِ الاستناد ـ لا يكونُ مِن هذا القبيل، فتعينَ البيانُ في علمٍ أدنى أو أعلى يثبت هذا المبدأُ بدليلٍ قطعيٍّ مِن غيرِ مخالفةٍ للقواعدِ الشرعيةِ، وإنْ لم يعدَّ ذلك العلمُ مِن العلومِ الإسلامية، كالإلهيِّ الباحثِ عن أحوالِ الموجودِ على الإطلاقِ[2].

---

(١) في السلطانية: «فيبحث».

(٢) بالغ الإمام السيد الشريف في نقد كلام السعد هنا، فقال في شرح المواقف (١/ ٥٩):
«وتجويز أن تكون مبادئ أعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعي وتحتاج بذلك إليه، مما لا يجترئ عليه إلا فلسفي أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة، وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه إلى العربية مما لا يفوه به محصل، فإن وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلًا ولا دفع الشبه عنها قطعًا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرًا للفائدة في الكتاب». اهـ
وقد بالغ السيالكوتي في تعقبه فقال:
«وهو تشنيع قبيح لا ينبغي أن يصدر مثله عن مميز فضلًا عن عالِم العالَم.
ومع ذلك يرد عليه أنه إن أراد أنه يلزم احتياج العلم الشرعي إلى غير الشرعي فيما يخالف فيه=

وههنا شيءٌ آخر، وهو أنَّ المفهومَ مِن «شرحِ الصحائِف» أنْ ليس معنى البحثِ عن أحوالِ الممكناتِ على وجهِ الاستنادِ أنْ يكونَ ذلك ملاحظًا في جميعِ المسائل، بل أنْ يكونَ البحثُ عن أحوالٍ تعرضُ للممكناتِ مِن جهةِ استنادِها إلى اللهِ تعالى، قال:

«فإنَّ أحوالَ الممكناتِ التي يبحثُ عنها في الكلامِ أحوالٌ مخصوصةٌ معلومةٌ بحكمِ فيضانِها عن تأثيرِ قدرةِ اللهِ تعالى، وذلك إنما يكونُ لحاجتِها إلى اللهِ تعالى، فيكونُ عُرُوضُها للممكناتِ ناشئًا عن جهةِ حاجتِها إليه»[1].

• حاشية السيناوي •

قوله: «ككيفيَّة صدورِ العالَم عنه»، إنما لم يقل: «ككيفيَّة الإصدار»؛ إشارةً إلى أن المراد من الأفعال المتعلِّقة بأمر الدنيا هي الحاصلةُ بالمصدر، لا المعنى المصدريَّ، الذي هو الإصدارُ والإيقاع.

= الشرع فممنوع، وإن أراد أنه يلزم الاحتياج في أمر لم يبينه الشرع فمسلّم؛ لكن لا قدح فيه إذا كان ذلك الأمر مما يقبله الشرع والعقل المستقيم، وساق إليه البرهان القويم، فإن الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أينما ظفر بها، وهل هذا إلا مجرد عصبية! كيف وقد احتاج الفقه في قسمة التركة ومسائل الوصية إلى علم الحساب، وقال حجة الإسلام في الإحياء إن تعلمه من فروض الكفاية.

(قوله: مما لا يفوه به محصل) بناء على أن العربية من العلوم الشرعية، لأن مدونها أهل الشرع، ولا كذلك الإلهي.

وقد عرفت أن ذلك مجرد عصبية.

بقي ههنا بحث، وهو أنه [السيد الشريف] جوز في حواشي مختصر الأصول - كما مر - كون الكلام والإلهي محتاجين إلى علم المنطق، ولا يلزم كونه أعلى منهما بناء على أنه لم يبين فيه مباديهما، بل ما يعرض لمباديهما، وبذلك يستحق أن يسمى خادمًا وآلة لهما، ولا يخفى أن الفرق المذكور تحكم، إذ الاحتياج في إثبات المسائل على التقديرين لازم، لأن ما يعرض المبادئ من الصحة مادة وصورة مما يحتاج إليه في إقامة الدلائل عليهما». اهـ

(١) المعارف شرح الصحائف، للإمام شمس الدين السمرقندي (١/ ٣٥٥، ط٢٠١٧ المكتبة الأزهرية للتراث، ت: د.عبد الله محمد إسماعيل، د.نظير محمد عياد).

قوله: «**وجهة الوحدة هي الموجود**»، قد علمت فيما قبلُ: أن الموجود لا يصلحُ جهة وحدَة؛ إذ قلَّما يخلو موضوعَا العلمَين عن تشارك في الوجود.

قوله: «**هذا**» معنى «ما قال: هو العلم الباحث عن ذات الله وصفاته وأحواله المُمكِنات»، الظاهرُ أن المرادَ من الصفات: ما يعمُّ صفات الأفعال، وأن المراد من البحث عن الذات: البحثُ عن أحواله؛ إذ معنى البحث عن الشيء: حملُه على غيره، ومعلومٌ أن الذاتَ لا تُحمَل على الغير، بل الأمر بالعكس، وأمّا ذكر الصفاتِ فهو للإشعار بتلك الأحوال، ولكونِ الصفاتِ بيانًا للأحوال[1] تَرَكَ الأحوالَ هنا، وذكر في المُمكنات، أو نقول: ذِكْرُ الذاتِ توطئةٌ لذكر الصفات[2]، كما في قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ١]، فإن النفلَ إنما هو للرسول لا له تعالى.

قوله: «**وهذا يُشعِرُ بأن المحمول في قولنا: «الواجب ليس بجوهر...»** إلخ، إشارة إلى تزييف الجواب؛ إذ لا معنى لحمل ذاتِ الله على الواجب، وإن اعتبرَ معه ألفُ قيدٍ، على أنه يلزم أن لا يكون مسائل الكلام من القضايا المعتبَرة في العلوم.

قوله: «**بل الكلام جزئِيٌّ بالنسبة إليه**»، المراد الجزئيُّ الإضافيُّ، وهذا مبني على ما مرَّ: من أن تباينَ العلوم وتناسبها وتداخُلَها إنما هو بحسب الموضوع.

قوله: «**فمبادئه لا تكون إلا بيِّنةً بنفسِها**»، يعني: ما ذكرتُه من المسائل وحملتُ على أنها من المبادئ غير مستقيم؛ لأنها نظرية.

قوله: «**قلنا: ما يبيّن فيها مبادئ العلم الشرعي لا يجبُ أن يكون علمًا أعلى...**»

---

(١) المرادة المقدرة في نظم الكلام (منه)

(٢) فيكون المآل أيضا أنه علم باحث عن أحوال الصانع (منه)

إلخ، أورد عليه[١]: أن الكلامَ من[٢] أعلى العلوم الشرعية، ولا يجوز أن يُبيّن مباديه في علم أدنى شرعي، أو أعلى غير شرعي؛ وذلك لأنَّ علماء الإسلام قد دوَّنوا الكلامَ بحيث لم يرضَوا أن يكون من المحتاجين فيه إلى علم آخر أصلًا، فلذلك أخذوا موضوعه أعم؛ بحيث يتناول العقائدَ وما يتوقَّف عليه تلك، سواء كان التوقُّف باعتبار مواد الأدلَّة أو باعتبار صورها، فجعلوا جميعَ ذلك مقاصد مطلوبةً في علمهم، وعلى هذا فتجويز استمدادِ الكلام من علم آخر، قياسًا على استمداد الأصولِ من العربية، قياسٌ من غير جامع.

إلا أن هذا كلام إقناعيٌّ، ربَّما لا يكون مسلَّما عند الشارح، بل ذلك المورد اعترف أيضًا بأن المنطقَ ـ وهو المراد مما يتوقَّف عليه العقائد باعتبارِ الصور ـ ليس جزءًا من علم الكلام، بل هو علمٌ على حِيالها، نسبته إلى الكلامِ كنسبة سائر العلوم، إلَّا أنه لما كان الكلامُ رئيسَ العلوم الشرعية انتسبَ إليه هذه القواعد المُحتاجُ إليها، وهذا القدر يكفي في عدّ المنطق من المبادئ الكلاميَّة للعلوم الشرعيَّة، فلا وجه لجعله جزءًا من الكلام، ولا من غيره من العلوم؛ وذلك لأنَّ إثبات مسائل العلوم يحتاج إلى دلائل وتعريفاتٍ غير محتاجةٍ إليه في ذاتها، بل في وصف كونها موصلةً إلى المقصود، ويؤيِّد ما قلنا، أن هذا المُورِد احترزَ في تعريف الكلام عن المنطق، فلو كان جزءًا لم يكن للاحترازِ وجهٌ؛ إذ لا معنى في تعريف العلم ذِكرُ قيد يُوجبُ خروج بعض أجزائه.

قوله: «لجلالة محلِّه»، ضمير «محلِّه» راجع إلى «غير بيّنة»، ويجوز التأنيثُ أيضًا في مثله.

قوله: «وههنا شيء آخر: وهو أن المفهوم من (شرح الصحائف)...» إلخ،

---

(١) هذا ما أورده بعض الأفاضل مع الطعن والتشنيع (منه)

(٢) نسخة عدنان: «في».

• حاشية السيناپي •

الظاهر أن المراد من هذا الكلام الإشارةُ إلى الجواب عمّا أورده بقوله: «فإنْ قيل: لو كان الموضوع ذات الله وحده... إلخ»، ومحصوله: أن كثيرًا من مباحث الأمور العامَّة والجواهر والأعراض، وإن لم يكن فيها بحثٌ من حيث الاستنادُ، لكن أحوالها ـ التي يبحث عنها ـ عارضةٌ لها من جهة الاستناد، ففي قول المعترض: «بحثٌ عن أحوال المُمكنات، لا من حيث استنادُها»، إشعارٌ بأن منشأ اعتراضِه جعل الحيثيَّة قيدًا للبحث لا للعروض، على خلافِ ما يُفهم من كلام صاحب (الصحائف).

قوله: «بل أن يكون البحث عن أحوال تعرض للمُمكنات من جهة استنادها إلى الله تعالى»، أورد عليه: أن ذلك يقتضي أن يكون قيد حيثيَّة الاستناد ضائعًا؛ لأنه ما من حال من أحوال الممكنات إلا وهي مستندة إليه تعالى، بطريقِ الاختيارِ أو الوجوبِ، بواسطةٍ أو بغير واسطةٍ، على المذهبَين، ولا يخفى عليك أن هذا غفولٌ عن معنى الواسطة في العروض؛ وذلك لأنَّ معنى العروضِ ههنا الحملُ، فكون الشيء واسطةً في الحمل عبارةٌ عن أن يكون تَعَنْوُنُ الموضوع به سببًا فيه، ألا ترى إلى قولهم: «إن الألوان تعرض للأجسام بواسطة السطوح»، بمعنى: كونها مُسطَّحةً سببٌ للعروض المذكور، ومن المعلوم أن كون أحوال المُمكناتِ مستندةٌ إليه تعالى، على الوجه المذكور لا يستلزم أن يكون ثبوت تلك الأحوال لها من جهة حاجتِها إليه تعالى، ومنشأ الغلط جَعْلُ الاستناد قيدًا للأحوال لا للممكنات، ومن هذا تبيَّن أنَّ هذا الجوابَ[1] لا يُجدي في الاعتراض بتلك المباحث.

• حاشية البروسوي •

قوله: «من صفاته... وأفعالِه»، اقتصر على ذكر الصفات والأفعال، وتركَ الأحكام، كما في (المواقف[2])؛ لئلا يتَّجه شيءٌ من الاستدراك والتأويل الَّذي ذكره

---

(١) المشار إليه بقوله: «وههنا شيء آخر»، على الوجه الذي قررنا قبل هذا المبحث (منه)

(٢) (١/ ٤٤-٤٥)

الشريف لدفعه[(١)]، [ثم إن تعبير الشارح بـ«الصدور» بدل «الإصدار» تنبيه على أن المراد بالفعل الحاصلُ بالمصدر، لا المعنى المصدري[(٢)]].

[قوله: «**هو ذات الله، من حيث عدم الجوهرية**» فيلزم أن لا تكون المسائل من القضايا المعتبرة في العلوم[(٣)]].

قوله: «**لأنَّ كثيراً من مباحث الأمور العامة**»؛ كالوحدة والكثرة، والجواهر، مثل الجوهران لا يتداخلان، والأعراضِ، مثل الأعراض لا تنتقِل، بحث عن أحوال الممكنات لا من حيثُ استنادُها إلى الواجب، بل من حيث توقفُ إثبات العقائد الإسلاميَّة عليها.

قوله: «**قلنا ما يُبين**»، قال الحَبْرُ الشريفُ: «تجويز أن تكون مبادئ أعلى علوم الشرع مبنية في علم غير شرعي، ويحتاج بذلك إليه ممَّا لا يجترئ إليه إلا فلسفيٌّ أو متفلسفٌ يَلْحَسُ من فَضلات الفلاسفة، وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه إلى العربية ممَّا لا يتفوُّه به محصِّل»[(٤)]، انتهى، وبيان دفع التشبيه: أن قياسَ أعلى العلوم إلى ما دونه قياس مع الفارِق، مع أنَّ ذات المسائل لا يتوقف عليها، ولا يكون مبادئها مبينة في علم العربية، بل غايته أن يتوقَّف علم الأصول في ترتب الاستنباط عليه، وبالجملة فرقٌ بين التوقف وبين الارتباط في الجملة[(٥)].

---

(١) المصدر السابق، والمراد قول السيد: «(و) عن (أحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام) في الدنيا من حيث إنهما واجبان عليه أم لا... ولا بد في هذه الأربعة من اعتبار قيد الوجوب أو عدمه وإلا لكانت من قبيل الأفعال دون الأحكام».

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٤) (١/ ٦٠ ولاحظ حاشية السيالكوتي)

(٥) وإن كنتَ في ريب فيما ذكرنا فاسْتَوْضِح بما ذكروا في إثبات التعريف بالمفرد؛ من أن التصور=

فإنْ قلتَ: هذا يبطل المبدئيةَ -التي هي بعض[1] الأمور المتقابلة المذكورة- بقوله: «على سبيل الاستطراد، أو على سبيل الحكاية، أو على سبيل المبدئية»، والباقيان يكفيان في توجيهِ كلام الأُرْمَوي وصاحبِ (الصحائف)، قلتُ: لفظةُ «أو» ههنا تنويعيَّة لا تشكيكية، كما أشار إليها بإيراد الأمثلة للأمور المذكورة.

[ثم إنّ رأي الشريف: «أن علماء الكلام قد دوّنوا الكلامَ بحيث لم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً، فلذلك أخذوا موضوعَه أعمّ، بحيث يتناول العقائد، وما يتوقف عليه، سواء كان التوقّف باعتبار مواد الأدلة، أو باعتبار صورها، فجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبه[م] في علمهم[2]». قيل عليه: إنّ مَن رأيه هذا كيف يَحترز في تعريف الكلام عن المنطق؛ إذ لا معنى في تعريف العلم [بـ]ذكر قيدٍ يوجب خروجَ بعض أجزائه، وليس بشيء؛ لأن ما يُحترز عنه ما يَبحث عن المعلومات من حيث الإيصال إلى معلوم مّا مطلقاً، وما جعل جزءاً يُبحث عنها من حيث الإيصال إلى العقائد الدينيّة، فمن لم يتنبّه لاختلاف الذوات باختلاف العنوانات قال ما قال[3]].

قولـه: «مـن مبادئ الطبيعيّ، ومن مسائل الفلسفة الأولى»، أمّا أنه من مبادئ الطبيعي وليست من مسائله؛ فلأنَّ موضوعَه الجسمُ الطبيعيُّ من حيث التغيُّر، وإثباتُ موضوع العلم وأجزائه لا يكون مسألة في ذلك العلم، على ما عرف في موضعه، وأمَّا أنّه من مسائل الإلهيّ؛ فلأنها من الأحوال التي لا تحتاج إلى المادةِ في الوجود، فإنَّ إثبات المادةِ والصورة لا يحتاج إلى المادة، على ما لا يخفى، فقد عرف أنَّ الإلهيَّ

= بالوجهِ السابقِ على الطلب له مدخلٌ بالذات في الطلب، وفي المطلوب بالواسطة، وليس جزءا بذلك الاعتبار، فما يطلب به معرفاً كان أو دليلاً، ولا يُعتبرُ فيهما ترتيب بينه وبين غيره (منه)

(١) في النسخة الأصل: «بمعنى».

(٢) شرح المواقف (١/ ٥٧-٥٩)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

هو العلم الباحثُ عن أحوال لا تحتاج إلى المادة في الوجودَين.

قوله: «من مسائل الطبيعيّ، ومن مبادئ الإلهيّ»، أما أنه من مسائل الطبيعيّ؛ فلأن عدم التركيب من أجزاء لا تتجزّأ من أعراض الجسم الطبيعي، ولأن تجزئة الأجزاء وعدمها عارضةٌ للأجزاء التي هي أجسام طبيعيةٌ عند الفلاسفة، وأمّا أنه من مبادئ الإلهيّ فظاهرٌ؛ لتوقُّف إثبات الهيولى والصورة على نفي الجزء الّذي لا يتجزّأ؛ لأنه لو تألّفَ الجسمُ من أجزاء لا تتجزّأ لم يكن متّصلاً بالحقيقة، وإثبات المادة يتوقّفُ عليه، كما بيِّن في موضعِه.

قوله: «في علم أدنى أو أعلى»، لا يخفى أن الشرعيَّ منهما وإن جاز البيان فيهما، إلا أنه ليس لنا علمٌ شرعيٌّ يُبين في ما نحن بصدده، وأمّا غيرُ الشرعيِّ منهما فممّا لا يجري البيان فيهما، كما تحقّقته سابقاً.

قوله: «وههنا شيء آخر[1]»، يريدُ بعد توجيه المقيّد توجيهَ ما أخذ من القيد: بأن

---

(١) نسخة (لا له لي): قوله: «وههنا شيء آخر»، والمقصود من نقلِ هذا الكلامِ تصحيحُ تعريف (الصحائف)، ودفعُ ما أورده بقوله: «فإن قيل: لو كان الموضوع...» إلخ، يعني: أن حيثية الاستناد ليست جهةً للبحث، كما يفهم من قول المُورِد: «بحث عن أحوال الممكنات لا من حيث استنادها...»، بل قيد للعروض، بمعنى: أن عروضَ كل حالٍ من أحوال الممكنات من حيث إنها واقعة في المسائل المدونة، مع قطع النظر عن الباحث لهذه الحيثية، لا من حيثية أخرى، فاندفع ما قيل [القائل المولى الطوسي]: من أن قول شارح (الصحائف) يقتضي أن يكون قيد حيثيّةِ الاستناد ضائعاً؛ لأنه ما من حالٍ من أحوال الممكنات إلا مستندة إليه تعالى، بطريق الاختيار أو الوجوب، بغير واسطة أو بواسطة، على المذهبين. بقي ههنا كلامٌ؛ وهو أن قيد الحيثيّةِ -على تقدير أن يكون قيدا للبحث- يُمكن أن يُصحِّح تعريف (الصحائف)؛ بأن يقال: معنى البحثِ عن أحوال الممكنات من جهة الاستناد أن يكون الاستنادُ ملاحظاً إجمالاً فيها، فلا يجب ملاحظته في كل مسألةٍ مسألةٍ، ولا لحوق الأحوال لموضوعاتها بواسطة هذه=

• حاشية البروسوي •

حيثيَّة الاستناد ليس جهةً للبحث تلاحظ في جميع المباحث، بل قيد للعروض، بمعنى: أن عروضَ كلِّ حال من أحوال الممكناتِ من حيث الاستنادُ في نظر المدوِّن حين تدوينه، وإن لم يلزم ملاحظةُ عُروضِها من هذه الحيثية بالنسبة إلى الباحث مطلقـًا، فاندفع ما قيلَ: مِن أن قولَ شارح (الصحائف) يقتضي أن يكونَ قيدُ حيثيَّةِ الاستنادِ ضائعـًا؛ لأنه ما من حال من أحوال الممكنات إلا مستندة إليه تعالى، بطريق الاختيار أو الوجوب، بغير واسطة أو بواسطةٍ، على المذهبَين.

قال: **(واعتُرِضَ بأن إثبات الصانع من أعلى مطالب الكلام، وموضوع العلم لا يبيّن فيه بل فيما فوقه، حتى ينتهي إلى ما موضوعه بيّن الوجود، كالموجود من حيث هو)**:

أقول: لمَّا كان مِن المباحثِ الحكميةِ ما لا يقدحُ في العقائدِ الدينيةِ ولم يناسبْ غير الكلامِ مِن العلومِ الإسلاميةِ، خلطَها المتأخرونَ بمسائلِ الكلامِ إفاضةً للحقائق، وإفادةً لِمَا عسى أنْ يُستعانَ به في التفصِّي عن المضايق، وإلَّا فلا نزاعَ في أنَّ أصلَ الكلامِ لا يتجاوزُ مباحثَ الذاتِ والصفاتِ والنبوةِ والإمامةِ والمعاد، وما يتعلَّقُ بذلك مِن أحوالِ الممكناتِ، فلذا اقتصرَ القومُ في إبطالِ كونِ موضوعِ الكلامِ ذاتَ اللهِ وحدَه، أو مع ذاتِ الممكناتِ مِن جهةِ الاستناد، على أنَّه لو كان كذلك لَمَا كان إثباتُه مِن مطالبِ الكلام؛ لأنَّ موضوعَ العلمِ لا يبينُ فيه، بل في علمٍ أعلى إلى أنْ ينتهيَ إلى ما موضوعُه بَيِّنُ الثبوتِ كالموجودِ، وذلك لأنَّ حقيقةَ العلمِ إثباتُ الأعراضِ الذاتيةِ للشيءِ على ما هو معنى الهَلِّيَّةِ المركبةِ، ولا خفاءَ في أنها بعد الهَلِّيَّةِ البسيطةِ؛ لأنَّ ما لا يعلمُ ثبوتُه لا يطلبُ ثبوتُ شيءٍ له، لكن لا نزاعَ في أنَّ إثباتَ

= الحيثية ألبتة، أولا ترى أن معنى الإيصال في الميزان: أن يلاحظ في كل مسألة مسألة، بل الوجدان يُكذِّب من ادّعى ملاحظتها فيه، نعم يلاحظ إجمالاً قبلها وخلالها».

الواجبِ بمعنى إقامةِ البرهانِ على وجودِه مِن أعلى مطالبِ الكلام، ثم كونُه مبدأ الممكناتِ بالاختيارِ أو الإيجابِ بلا وسطٍ في الكلِّ أو بوسطٍ في البعضِ بحثٌ آخر، والقولُ بأنَّ إثباتَه إنما هو مِن مسائلِ الإلهيِّ دون الكلامِ ظاهرُ الفساد، وإلَّا لكانَ هو أحدَ العلومِ الإسلاميةِ بل رئيسَها ورأسَها، ومبنى القواعدِ الشرعيةِ وأساسَها.

وأجابَ بعضُهم بأنَّه جاز ههنا إثباتُ الموضوعِ في العلمِ لوجهَينِ:

الأولُ: أنَّ الوجودَ مِن أعراضِه الذاتية لكونِه واجبَ الوجود، بخلافِ سائرِ العلومِ؛ فإنَّ الوجودَ إنما يلحقُ موضوعاتِها لأمرٍ مُباينٍ.

وكأنَّ هذا مرادُ مَن قال: موضوعُ العلمِ إنما لا يبينُ فيه إذا كان البحثُ فيه عن الأحوالِ التي هي غيرُ الوجود، وإلَّا فهذه التفرقةُ مما لا يشهدُ به عقلٌ ولا نقلٌ، بل ليس لها كثيرُ معنى.

فإنْ قيل: هذا لا يصحُّ على رأي مَن يجعلُ الوجودَ نفس الماهية، وهو ظاهرٌ، ولا على رأي مَن يجعلُه زائداً مشتركاً؛ لأنَّ العَرَضَ الذاتيَّ يكونُ مختصّاً.

قلنا: سواء كان ذاته نفس الوجودِ أو غيره، فإمَّا أنْ يكونَ هناك قضيةٌ كسبيَّة محمولُها الموجودُ في الخارجِ بطريقِ الوجوبِ فيتمُّ الجواب، أو لا فيسقطُ أصلُ الاعتراضِ.

الثاني: لا علمَ شرعيَّ فوقَه يبينُ فيه موضوعُه، فلا بدَّ مِن بيانه فيه.

وفيه نظر:

أمَّا أوَّلاً: فلأنَّه ليس مِن شرطِ العَرَضِ الذاتيِّ أنْ لا يكونَ معلوماً للغير، بل أنْ لا يكونَ لُحوقُه للشيءِ بتوسطِ لحوقِه لأمرٍ خارجٍ غيرِ مساوٍ؛ للاتفاقِ على كونِ الصحةِ والمرضِ عرضاً ذاتيّاً للإنسان، والحركةِ والسكونِ للجسمِ، والاستقامةِ والانحناءِ للخطِّ، إلى غيرِ ذلك.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّه يلزمُ أنْ لا يكونَ بيانُ وجودِ شيءٍ مِن الممكناتِ مسألةً في شيءٍ مِن العلوم، فلا يصحُّ أنَّ موضوعَ العلمِ إنما يبينُ وجودُه في علمٍ أعلى.

وأمَّا ثالثاً: فلأنَّ قولَهم: «موضوعُ العلمِ لا يبينُ فيه» بعدَ تقديرِ أنَّه لا يثبتُ في العلمِ غيرُ الأعراضِ الذاتيةِ للموضوعِ، يكونُ حينئذ لغواً مِن الكلام؛ لأنَّ ما وجودُه عَرَضٌ ذاتيٌّ يبينُ فيه، وما لا يبينُ ليس بعَرَضٍ ذاتيٍّ.

وأمَّا رابعاً: فلأنَّه لا يبقى قولهم «لكلِّ علمٍ موضوعٌ ومبادئُ ومسائلُ» على عمومِه؛ لأنَّ معناه التصديقُ بإنِّيَّةِ الموضوعِ وهَلِّيَّةِ البسيطة، وقد صار في علمِ الكلامِ مِن جملةِ المسائل.

وأمَّا خامساً: فلأنَّ تصاعدَ العلومِ إنما هو بتصاعدِ الموضوعات، فلا معنى لكونِ علمٍ أعلى مِن آخرَ سوى أنَّ موضوعَه أعمّ، فينبغي أنْ يُؤخذَ موضوعُ علمِ الكلامِ الموجود أو المعلوم، وإلَّا فالإلهيُّ أعلى منه رتبةً، وإنْ كان هو أشرفُ مِن جهةٍ، وقد عرفتَ أنَّ ما يبينُ فيه موضوعُ علمٍ شرعيٍّ أو مبادئه لا يلزمُ أنْ يكونَ علماً شرعياً، بل يكفي كونه يقينياً وعلى وَفقِ الشرعِ.

فإنْ قيل: فقد آلَ الكلامُ إلى أنَّ الوجودَ المُخَصّص لموضوعِ الصناعةِ وإنْ كان مِن أعراضِه الذاتيةِ لا يبينُ فيها، لكونِ نظرِها مقصوراً على بيانِ هَلِّيَّتِه المركبة، بل يكونُ مسلَّماً في نظرِها لكونِه بيِّناً أو مبيّناً في صناعةٍ أعلى، وحينئذٍ يتوجَّهُ الإشكالُ بأنَّ بيانَه هناك لا يكونُ مِن الهلِّيَّةِ المركبةِ، وموضوعُ هذا العرضِ الذاتيّ لا يكونُ ممَّا هو مسلّمُ الوجود.

قلنا: موضوعُ الصناعةِ الأعلى أعمّ، ووجودُه لا يستلزمُ وجودَ الأخصّ، فيبينُ فيها وجودُ الأخصِّ بأنْ يبين فيها انقسام الأعمِّ إليه وإلى غيرِه، وأنه يوجدُ له هذا القسم، ويكون ذلك عائداً إلى الهَلِّيَّةِ المركبةِ للأعمِّ. مثلاً يبينُ في الإلهيِّ أنَّ بعضَ الموجودِ

جسمٌ، فتبين وجود الجسم، وفي الطبيعيِّ أنَّ بعضَ الجسمِ كرة، فيُبين وجود الكرة، وعلى هذا القياسِ. وربما يتنبَّه الفَطِنُ مِن هذا الكلامِ لنكتةٍ قادحةٍ في بعضِ ما سبق.

• حاشية السنابي •

قوله: «فلذلك اقتصر القوم في إبطال كون موضوع الكلام...» إلخ، يعني: اعترضوا على كون الذات موضوعًا: بأنه لو كان كذلك لما كان إثباته من مطالب الكلام، ولم يعترضوا أيضًا بأنه لو كان كذلك لما كانت تلك المباحثُ الحكميَّة المُورَدة في الكلام من مسائله؛ إذ لا يُبحث فيها عن أحوال الذات، ولا من المُمكنات من جهة الاستناد.

قوله: «ولا خفاء في أنها بعد الهَلِّيَّة البسيطة؛ لأنَّ ما لا يُعلم ثبوتُه لا يُطلب ثبوتُ شيء له»، وهذا أولى من عبارة شرح (المواقف) حيث قال: «لأنَّ المبيَّن في العلم إثباتُ الأعراض الذَّاتيَّة لموضوعه، ولا شكَّ أنه يتوقَّف على وجوده...»[1] إلخ؛ إذ لا محذور فيه؛ وذلك لأنَّ غاية ما لزم توقف إثبات وجود الموضوع على وجوده في نفسه، ولا عكس، فلا محذورَ إلّا أن يُقال: المراد من قوله: «يتوقَّف على وجوده»؛ أي: على العلم بوجوده.

قوله: «ثمَّ كونُه مبدأ الممكنات»، رَدٌّ لما يتوهم من أن المطلب الكلامي هو كونه تعالى مبدأ الممكنات... إلخ، يعني: أن إنِّيَّته تعالى مبيَّن في الإلهيِّ، مسلَّمٌ في الكلام، وأما استدلال المتكلِّمين على وجوده تعالى فليس استدلالًا على الإنِّيَّة؛ إذ مقصودُهم بيان انتهاء جميع الموجودات إليه تعالى، وكونه مبدأً لها، وذلك صفة من صفاته تعالى، وإن لزم منه ثبوت الإنيَّة، وهذا ما ذكره الأرمويُّ، ونقله الإمام البيضاوي في (المصباح)[2]، ومحصول الرَّدِّ: أن ذلك بحث آخر مغاير لإثبات الواجب، بمعنى إقامة البرهان على وجوده، وهذا أيضًا مطلب كلاميٌّ، ولعل تفسيرَ إثبات الواجب

(١) (١/ ٤٥)

(٢) لاحظ: (١٥٠)، وليس فيه ما ذكره المحشي صريحًا.

بهذا المعنى للاحتراز عنه، ويَرِدُ عليه: أنه إن أراد من الآخريَّة مجرَّد المغايرةِ فلا كلام فيه، لكنه غيرُ مفيد، وإن أراد أن هذا بحثٌ آخرُ مذكورٌ فيه أيضًا على حِدةٍ، فهو غيرُ مستقيم على رأي الشارح، فإنه يزعمُ ـ كما سيأتي ـ: أن إثباتَ الواجب يتوقَّف على إبطال الدور والتسلسل[١]، وههنا زيادة كلام ذكرناها في (الرسالة الخانية)[٢].

قوله: «والقول بأن إثباته...» إلخ، مبناه: على منع أن إثبات الواجب من أعلى مطالب الكلام.

قوله: «وإلا لكان هو أحد العلوم الإسلامية...» إلخ، فإن قيل: لا يلزم من كون هذه المسألة مبينة في الإلهي كون الإلهي أحد العلوم الإسلاميَّة، قلنا: مبنى الكلامِ على أن أعلى العلوم الشرعيَّة لا يجوز أن يكون مستمدًّا من علم غير شرعي، فلا بدَّ أن يكون ما يستمدُّ هو منه علمًا شرعيًّا. واعلم أن هذا مبنيٌّ على التحقيق، وإن لم يرضَ به الأرمويُّ رحمه الله.

قوله: «لا يصحُّ على رأي من يجعل الوجود نفسَ الماهيَّة»، بمعنى: أنه عينها، لا بمعنى: عدم الامتياز في الخارج؛ إذ ذلك لا يُنافي الحمل، بل المحمول ينبغي أن يكون حاله كذلك مع الموضوع، ومن ههنا يخرج جواب آخر عن الشُّبهة؛ بأن يُقال: لا يلزم من العينيَّة عدم صحة الحمل؛ لأنَّ العينيَّة الثابتةَ ـ على ما سيأتي ـ بمعنى: عدم الامتياز في الخارج.

قوله: «فيتم الاعتراض أولًا، فيسقط أصل الاعتراض...» إلخ، أورد عليه: أنه لا شكَّ في وجود تلك القضية الكسبيَّة، لكن محمولات المسائل يجب أن تكون أعراضًا

---

(١) فليس هنا إثبات وجود الواجب غير إثبات المبدأية، وإن لزم الوجود، فلا يرد: أنه يجوز أن يكون بعض المسائل مبدأ البعض (منه)

(٢) وتسمى الرسالة الخاقانية.

ذاتيَّة لموضوع العلم، وهو حاصل إذا كان الموضوعُ المعلومَ أو الموجودَ، بخلاف ما إذا كان هو الذات، فكيف يتمُّ الجواب، أو يسقطُ أصل الاعتراض؟ وحاصلُه: أنَّا سلَّمنا أن ههنا مسألة محمولُها الوجود، إلَّا أنه يجوز أن يكون ذلك بناءً على كون الموضوع هو المعلومَ أو الموجود، لا على كونه الذات، وحينئذ لا يلزمُ أن لا يكون العَرَض الذَّاتيُّ مختصًا؛ لأنه وإن كان غيرَ مختصٍّ بالنظر إلى موضوع المسألة، لكنه مختص بالنظر إلى موضوع العلم، وأنت خبيرٌ بأن للسائل أن يعود ويقول: «على تقدير كون الذاتِ موضوعًا على ما رأينا، إمَّا أن يكون هناك مسألة...» إلخ فتأمل.

قوله: «بل أن لا يكون لحوقه للشيء بتوسُّط لحوقه لأمر خارج غير مساو»، وهذا بظاهره يتناول العارضَ بواسطة أمرٍ داخل أعمَّ، إلَّا أنَّ المقصودَ نفيُ عدم معلوليَّة العَرَض الذاتيِّ للغير، لا تحقيق العَرَض الذاتي، واعتُرِضَ أيضًا: بأن الوجودَ للممكنات أيضًا بتوسُّط لحوقه لأمر خارجٍ غير مساوٍ؛ لأنَّه يلحقُها بواسطة لحوقه للواجب تعالى، والجواب: أنه ذهول عن معنى اللحوق والتوسط فيه، وتحقيقُه في بحث الموضوع في المنطق، حيث فرَّقوا بين الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت.

قوله: «وأمّا ثالثًا: فلأن قولهم: موضوع العلم...» إلخ، يردُ عليه: أن هذا النظر لا يختصُّ بما زعم هذا القائل، بل لا تعلُّق له به؛ لأنَّ زعمه: أن موضوع العلمِ يُبيَّن فيه، بل هذا في الحقيقة عينُ كلام هذا القائل، فإنه يقول: الموضوع يُبيَّن وجودُه في العلم إذا كان عَرَضًا ذاتيًّا، ولا يُبيَّن إذا لم يكن عَرَضًا ذاتيًّا، والجواب: أن هذا الوجه إيراد على قوله: «وكأنَّ هذا مراد من قال: موضوع العلم...» إلخ؛ يعني: أن هذا لغوٌ من الكلام، فيكون تسليمُه ارتكابًا له.

قوله: «بعد تقرُّر أنه لا يثبت في العلم غير الأعراض الذَّاتيَّة...» إلخ هذا مسلم إذا كانت حقيقة العلم نفسَ المسائل، وأمّا[1] أنه لا يثبت في العلم غير الأعراض الذاتية

---

(١) السياق في نسخة حالت أفندي وعدنان هكذا: «وأما إذا كانت عبارة عن الموضوع والمبادئ=

ذاتيَّة لموضوع العلم، وهو حاصل إذا كان الموضوعُ المعلومَ أو الموجودَ، بخلاف ما إذا كان هو الذات، فكيف يتمُّ الجواب، أو يسقطُ أصل الاعتراض؟ وحاصلُه: أنَّا سلَّمنا أن ههنا مسألة محمولُها الوجود، إلَّا أنه يجوز أن يكون ذلك بناءً على كون الموضوع هو المعلومَ أو الموجود، لا على كونه الذات، وحينئذ لا يلزمُ أن لا يكون العَرَض الذَّاتيُّ مختصًا؛ لأنه وإن كان غيرَ مختصٍّ بالنظر إلى موضوع المسألة، لكنه مختص بالنظر إلى موضوع العلم، وأنت خبيرٌ بأن للسائل أن يعود ويقول: «على تقدير كون الذاتِ موضوعًا على ما رأينا، إمَّا أن يكون هناك مسألة...» إلخ فتأمل.

قوله: «بل أن لا يكون لحوقه للشيء بتوسُّط لحوقه لأمر خارج غير مساو»، وهذا بظاهره يتناول العارضَ بواسطة أمرٍ داخل أعمَّ، إلَّا أنَّ المقصودَ نفيُ عدم معلوليَّة العَرَض الذاتيِّ للغير، لا تحقيق العَرَض الذاتي، واعتُرِضَ أيضًا: بأن الوجودَ للممكنات أيضًا بتوسُّط لحوقه لأمر خارجٍ غير مساوٍ؛ لأنَّه يلحقُها بواسطة لحوقه للواجب تعالى، والجواب: أنه ذهول عن معنى اللحوق والتوسط فيه، وتحقيقُه في بحث الموضوع في المنطق، حيث فرَّقوا بين الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت.

قوله: «وأمّا ثالثًا: فلأن قولهم: موضوع العلم...» إلخ، يردُ عليه: أن هذا النظر لا يختصُّ بما زعم هذا القائل، بل لا تعلُّق له به؛ لأنَّ زعمه: أن موضوع العلمِ يُبيَّن فيه، بل هذا في الحقيقة عينُ كلام هذا القائل، فإنه يقول: الموضوع يُبيَّن وجودُه في العلم إذا كان عَرَضًا ذاتيًّا، ولا يُبيَّن إذا لم يكن عَرَضًا ذاتيًّا، والجواب: أن هذا الوجه إيراد على قوله: «وكأنَّ هذا مراد من قال: موضوع العلم...» إلخ؛ يعني: أن هذا لغوٌ من الكلام، فيكون تسليمُه ارتكابًا له.

قوله: «بعد تقرُّر أنه لا يثبت في العلم غير الأعراض الذَّاتيَّة...» إلخ هذا مسلم إذا كانت حقيقة العلم نفسَ المسائل، وأمّا(١) أنه لا يثبت في العلم غير الأعراض الذاتية

---

(١) السياق في نسخة حالت أفندي وعدنان هكذا: «وأما إذا كانت عبارة عن الموضوع والمبادئ=

للموضوع، فإن ذلك إنما هو حال المسائل.

فإن أُجيبَ: بأن الواقعَ جزءاً هو الهَلِّيَّة البسيطة المُسلَّمة، وكذا المبادئ البيِّنة أو المُسلّمة، رُدَّ بالمنع، وبأنه قد يكون من المبادئ ما يكون غير بيِّن، فينقل من برهانه ما تحقَّقه بقدر ما يُمكن معه بناء المسائل عليه.

قوله: «وما لا يبيَّن ليس بعرض...» عكسُ نقيض الأول، فلهذا أورده، وإلا كان المناسب أن يقول: «وما ليس بعَرَضٍ ذاتي لا يبيَّن فيه...» إلخ.

فإنْ قلتَ: ما لا يبيَّن في العلم لا يلزم أن لا يكون من الأعراض الذَّاتيَّة؛ لجواز اشتراك العلمَين في موضوع واحد، فيبحث في علم عن بعض أعراضه الذَّاتيَّة، وفي آخر عن بعض آخر، قلت: اشتراكُ العلمَين في الموضوع الواحد إنما يكون إذا اعتبر فيه قيدان مختلفان باعتبارهما يختلف موضوعا العلمَين، نعم يجوز ذلك مطلقًا[1] عند من جوَّز الامتيازَ بالمحمولاتِ، على ما أشرنا إليه فيما قبل.

قوله: «وأما رابعًا: فلأنه لا يبقى قولهم: لكل علم موضوعٌ ومبادٍ...» إلخ، يرد عليه: أنه لا يلزم من إثبات موضوع العلم في العلم كونَه من مسائله؛ وذلك لأنَّا إذا فرضنا أن حقيقةَ العلم هي الموضوعُ والمبادئُ والمسائلُ، فكل ما يبيَّن فيه لا يلزم أن يكون من قبيل المسائل؛ لجواز أن يكون البعض من قبيل الموضوع أو المبادئ، ولهذا عرَّف مسائل هذا العلم بقوله[2]: «هي القضايا النظريَّة الشرعيَّة الاعتقادية»، والجواب: أن التزام المجيب بقوله: «جاز إثبات الموضوع في العلم...» إلخ كان بناءً على كلام المعترض بقوله: «لكن لا نزاعَ في أن إثبات الواجب، بمعنى: إقامة البرهان

= والمسائل فلا نسلم أنه لا يثبت في العلم غير الأعراض...».

(١) إشارة إلى منشأ الغلط (منه)

(٢) ولم يقل: «هي ما يبرهن عليها فيه» (منه)

على وجوده من أعلى مطالب الكلام»، فحينئذ يكون المراد من جواز إثباته في العلم: إثباتُه على أنه من مسائله.

قوله: «وأما خامسًا: فلأنَّ تصاعد...» إلخ، قيل: هذا إيراد على الوجه الثاني من الجواب، تقريره: أن ما ذكر من أنه لا علمَ شرعيَّ فوقه... إلخ، لا يلجأُ إلى أن يجعل ذات الله تعالى هو الموضوع، ويُضطرُّ إلى بيان الموضوع في العلم، بل كان ينبغي حينئذٍ أن يُؤخذ موضوعُ الكلام أعمَّ من ذلك، كالموجود أو المعلوم؛ لئلَّا يلزم كون الإلهيِّ أعلى من الكلام؛ إذ تصاعد العلوم... إلخ، فالقول بما يؤدِّي إليه إن لم يكن تَرْك واجبٍ، فلا نزاعَ في أنه تَرْكُ ما ينبغي، ولا يخفى عليك أن محصولَ الاعتراض على الأرموي: هو أن كون الذاتِ مبيَّنًا في علم الكلام، يُنافي الموضوعيَّة فيه، فأجاب: بأنه لا منافاة؛ لأنه لا علمَ شرعيَّ فوقه، حتى يُبيَّن فيه، فلا بدَّ من بيانه فيه، وخُلاصتُه: أن ما ذكر من القاعدة في تبيين الموضوعِ إنما هو فيما إذا كان علم أعلى فوقَه، أمّا إذا لم يكن فوقَه علمٌ فلا بدَّ من بيانه فيه، فالسؤال عليه: بأنه يلزم كون الإلهي أعلى غير موجَّه من المعترض؛ ضرورةَ أنَّ المحذورَ الذي أوردَه هو ذاك لا هذا، نعم يُمكِنُ أن يُقال[1]: لا ضرورة في أن يجعلَ الذاتَ موضوعًا، ويلتزم جواز تبيين الموضوع فيه، بل يجوز أن يُجعَل الموضوعُ أمرًا أعمَّ بيِّنَ الهَلِّيَّة، كالمعلوم والموجود؛ كيلا يلزم تبيين موضوع العلم فيه، ولا يهدم القاعدة القائلة: إنَّ موضوعَ العلم لا يبيَّن في العلم، بل في الأعلى، والأَولى أن يُقال: الخامس اعتراضٌ على محصول الوجهين؛ وهو أن التزام كون الذات موضوعًا، ودفع ما يُورد عليه يقتضي أن يكون الإلهيُّ أعلى منه[2]، فيلزم كون العلم الغير الشرعي أعلى من العلم الشرعي، سيَّما رئيس العلوم الشرعية.

---

(١) ابتداءً لا في رد جواب الاعتراض المذكور (منه)

(٢) لأن تصاعد العلوم... إلخ (منه)

قوله: «وقد عرفتَ أن ما يُبيَّن فيه موضوع علم شرعي...» إلخ، جوابٌ عمَّا يَردُ على قوله: «وإلا فالإلهيُّ أعلى رتبةً منه»، تقريرُ الوُرُود: أنَّ الإلهيَّ إنما يكون أعلى منه، أن لو جاز بيان موضوع العلم الشرعي في غير الشرعيِّ؛ بناءً على أن بيان موضوعِ العلم الأخصِّ إنما يكون في الأعمِّ، وهو غيرُ جائز، وتقريرُ الجواب ظاهر، وقد يُقال: إنَّه ردَّ على الوجه الثاني من الوجهَين بطريق آخر، وتقريرُه: أن ما ذكر من قوله: «لا علم شرعيَّ فوق الكلام يُبيَّنُ موضوعه فيه»، لا يفيد ما فرَّع عليه من قوله: «فلا بدَّ من بيانه فيه»؛ لما عرفتَ: من أن ما يُبيَّن فيه موضوعُ علم شرعيٍّ أو مبادئه لا يلزم أن يكون علمًا شرعيًّا، بل يكفي كونه يقينيًّا، وعلى وفق الشرع، وأراد به ما ذكره سابقًا من قوله: «قلنا: ما يُبيَّن فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب أن يكون أعلى، ولا أن يكون علمًا شرعيًّا» إلا أنه ضَمَّ إلى المبادئ الموضوعَ؛ لأنه مثلها في توقف المسائل عليها، إلا أن القولَ بذلك في الموضوع يقتضي كون العلم الغير الشرعي رئيسَ العلوم الشرعيَّة؛ ضرورةَ أن رئاسة الكلام لسائر العلوم الشرعية لأجل أن بيان ذات الله تعالى فيه، فإذا بُيِّنَ في الإلهيِّ فقد وجد علَّةَ الرئاسة فيه، فالاجتراءُ عليه لا يُلائم المُتديِّن[1]، ورُدَّ أيضًا: بأن هذا مخالفٌ لما ذكر أولاً من قوله: «والقولُ بأن إثباتَه من مسائل الإلهيِّ دون الكلام ظاهرُ الفساد»، اللهمَّ إلا أن يُقال: إن هذا أيضًا مقصود في قوله: «لنُكتة قادحةٍ في بعض ما سبق».

قوله: «وأنه يوجد له هذا القسم...» ا. هـ، فإنْ قلتَ: وجودُ القسم له لا يستلزم وجودَ القسم في نفسه[2]؛ لأنَّ الوجودَ الارتباطيَّ لا يستلزم الحملي، قلت: وجود قسم الموجود للموجود يستلزم الوجود.

لا يقال: وجود الأعم ـ الذي هو المقسم ـ لا يستلزمُ وجودَ الأخصِّ؛ لأنا

(١) نسخة حالت أفندي وعدنان: «التدين».

(٢) على أن وجود القسم له مآله أن قسمًا منه موجود (منه)

نقول: إذا قُسِّمَ الأعمُّ مع وصف الوجود يلزم ذلك، وإليه أشار بقوله: «مثلًا يبين في الإلهيّ أن بعض الموجود جسمٌ...» إلخ.

قوله: «ويكون عائدًا إلى الهَلِّيَّة المُركَّبة...» إلخ، فيه إشارةٌ إلى دفع شُبهة؛ وهو أنه إذا جاز إرجاعُ البحث عن الوجود إلى الهَلِّيَّة المُركَّبة فلِمَ لم يُبحث في الصناعة الأدنى، إذا كان العذرُ عدم كونه هلِّيَّةٍ مركَّبة، ومحصولُ الجواب: أن إمكان الإرجاعِ إنما يتصوَّر في الأعلى.

قوله: «فتبيَّن وجود الجسم...» ا. هـ، إشارةً إلى أن وجودَ الجسم لم يكن مسألةً في العلم الأعلى، بل لزم تبيُّنُه من مسألة ذلك العلم، فلم يلزم كون الهَلِّيَّة البسيطة مسألة في الأعلى أيضًا.

قوله: «وربَّما تنبَّه الفَطِنُ من هذا الكلام لنُكتة قادحة في بعض ما سبق...» إلخ، تقدح في الوجه الثاني من النظر؛ لأنه لا يلزم من عدم كون الوجود من الأعراض الذَّاتيَّة عدم بيان وجود الموضوع في العلم الأعلى؛ لجواز أن يكونَ البيانُ على الوجه المذكور هنا، بأن لا يكون مسألةً من الأعلى، ولكن يلزم تبيُّنه من مسألة فيه، وفي الوجه الثالث؛ لأنه إن أراد أن وجودَ الموضوعَ عرضٌ ذاتيٌّ من باب الهَلِّيَّة البسيطة فهو غيرُ مفيد؛ لأنَّ الصناعة مقصورةٌ على بيان الهَلِّيَّة المُركَّبة، وإن أراد أنه من الهَلِّيَّة المُركَّبة فبطلانُه لا يخفى، وبالجملة لما كانت حقيقةُ العلم عبارة عن إثبات الأعراض الذاتية للشيء، على ما هو معنى الهَلِّيَّة المُركَّبة، لم يكن قولهم ذلك لغوًا من الكلام؛ لجواز أن يكون إثبات وجود الموضوع عَرَضًا ذاتيًا، ومع ذلك لا يبيَّن فيه؛ لكونه هلِّيَّةً بسيطة. فإنْ قلتَ: هل يقدح هذا فيما مهَّده من الأصل الذي هو إطلاق قوله: «جعلوا كل طائفة من الأعراض الذَّاتيَّة...» إلخ؛ إذ بيان وجود الموضوع خارجٌ عنه، قلتُ: لا؛ لأنَّ المراد الأعراض الذَّاتيَّة التي يكون إثباتُه من باب الهَلِّيَّة المُركَّبة، لما عرفتَ،

• حاشية السبنابي •

ومن توهَّم أن القدحَ فيما سبقَ من حيثُ إنَّه جعل هنا بيانَ وجودِ الجسم عَرَضًا ذاتيًّا للموجود... إلخ، وقد سبق أن الأخصَّ من موضوع الصناعة لا يكون عَرَضًا ذاتيًّا له، فقد خفي عليه أن العَرَضَ الذاتيَّ يجوزُ أن يكون أخصَّ من معروضه، إذا لم يحتج في عروضه إلى أن يصير نوعًا معيَّنًا يتهيَّأ لقبوله، وهذا كما جعلوا الحركة والسكون من الأعراض الذَّاتيَّة للجسم، الذي هو موضوعُ الطبيعيِّ.

• حاشية البروسوي •

قوله: «فلذا اقتصرَ القوم»؛ أي: لعدم تجاوزِ أصلِ الكلامِ عمَّا ذكر، اقتصر القومُ في الإبطال على ما ذكرَه، وإلا أي: وإن تجاوزَ أصل الكلام عمَّا ذكرَ، فلِلقَوم فسحةٌ في الإبطالِ: بأنه لا معنى لتخصيصِ الموضوعِ إذا عمَّ البحثُ في الأصل.

قوله: «ثم كونُه مبدأً للمكنات...» إلخ، ردٌّ لِمَا قال الأبهريُّ[1]: «إن مقصودَهم من إثبات إنية ذات الله تعالى في الكلامِ بيانُ انتهاء جميع الموجوداتِ إليه، وكونُه مبدأ لها، وذلك [صفة][2] من صفاته المختصَّة به، [فيكون بحثًا عن أعراضه الذَّاتيَّة، وهذا][3] كما أن الحكمَ يُثبتُ إنّيّة الواجب في الإلهيِّ لذلك»[4]، فردَّه النِّحرير[5]: «بأنه لا نزاعَ ولا خفاءَ في أن نفس إثبات الواجب بمعنى إقامةِ البرهان على وجوده من أعلى مطالبِ الكلام، مع قطع النظر عن اعتبار كونه مبدأً، ثم كونه مبدأ على الوجه المذكور

---

(١) هو سيف الدين أحمد الأبهري المتوفى في القرن الثامن، له حاشية على شرح المختصر لابن الحاجب وشرح على المواقف، وشرحه هذا هو مادة السيد الجرجاني في شرحه، وليس الأثير الأبهري ت: ٦٦٣هـ (كشف الظنون ٢/ ١٨٥٣)

(٢) زيادة من شرح المواقف للأبهري.

(٣) زيادة من المحشي على الأبهري.

(٤) انظر: شرحه على المواقف خ (٨-ب أول سطر)، انظر: مكتبة يني جامع، تحت رقم (٧٤٨)

(٥) أي: التفتازاني.

بحثٌ آخر»[١]، إنما يُتعرض له في الكلام بعد إثباتِ الواجبِ تعالى وإقامةِ البرهانِ عليه؛ لا أن المقصود من إثبات إنيَّته بيانُ انتهاء الموجودات، كما توهَّم الأبهريُّ[٢].

قوله: «والقول بأن إثباتَه»، قال به الأُرْمويُّ؛ حيث جوَّز أنْ يكون ذاته تعالى مسلَّم الإنيَّة في الكلام، مُبيّنـًا في الإلهيِّ الباحثِ عن أحوال الموجود بما هو موجود، المنقسمِ إلى الواجب وغيره.

قوله: «لأمر مباين»، هو العلَّة المقتضية لوجوداتِها.

قوله: «وإلا فهذه التفرقةُ ممَّا لا يشهد به...» إلخ؛ إذ لا فرقَ بين حال وحالٍ بعدَ أن يكون كلٌّ منهما من أحوال الموضوع في البحث عنه في علم، فوجبَ أن يُحمَل على أن موضوعَ العلم إنما لا يُبين فيه إذا لم يكن وجودُه من أعراضه الذَّاتيَّة، واقتصر البحثُ على أحواله، التي هي غير الوجود، التي هي من غير أعراضه الذَّاتيَّة، أمّا إذا كان وجودُه من أعراضه الذَّاتيَّة فلا شكَّ أنه يجوزَ البحثُ عنه في ذلك العلم؛ إذ بحثُه عن الأعراض الذَّاتيَّة لموضوعِه ووجوده منها على هذا التقدير.

قوله: «بِطَريق الوجوبِ»، دفعٌ لقوله: «ولا على رأي من يجعلُه...» ا. هـ، أراد بتمام الجواب كونَ الذاتِ موضوعـًا، مع أن إثباتَها من مقاصد الكلام، وبسقوط الاعتراض كونها موضوعـًا بدون أن يُجعلَ إثباتها من مقاصدِه، على فرض أن لا يكون هناك قضية كسبيَّة.

---

(١) إلى هنا ينتهي كلام النحرير.

(٢) في هامش نسخة (لا له لي): هذا على تقدير أنْ لا يتوقّف إثباتُ الواجب على إبطال الدور والتسلسل، كما زعمه القائل، فيكون الكلام معه إلزاميًّا، فلا ينافيه ما قال الشارح في (الإلهيات): من توقف إثبات الواجب على إبطال الدور والتسلسل، على أن الكلام يتم بأن المقصود الأصلي إثبات الإنيّة، وأما بيان الانتهاء فهو كلام آخر، ذُكِر لإثبات الإنية، لا أنه المقصود بالبحث، ومن لم يتفطن لما قلنا قال ما قال (منه)

• حاشية البروسوي •

اعلم أن للواجبِ وجودَين؛ خاصٌّ ومُطلَق، فالوجودُ المطلقُ زائدٌ بالاتفاق بين الفلاسفة وجمهور المتكلِّمين، إلَّا أنه مشكِّكٌ عند الفلاسفة، ومتواطئٌ عند المتكلِّمين، وأمَّا الوجود الخاصّ للواجب فعينُه عند الفلاسفة، وزائدٌ عند المتكلِّمين، ومعنى اشتراكِه عندهم ليس هو بعينه وجود الممكن الخاصِّ به، وإلَّا لَمَا كان خاصًّا به، بل معناه أنه مشتركٌ نوعًا؛ بمعنى: أن الوجود الخاص للواجب والوجودَ الخاصِّ للممكن يشتركانِ في معنى الوجود، الَّذي هو نوعٌ بالنسبة إليهما، وهذا بخلافِ ما عند الفلاسفةِ؛ فإن الوجود مُشكِّكٌ عندهم، على ما بيَّنَّا، ووجودُ الواجب الخاصِّ مخالفٌ بالحقيقة لوجودات الممكنات، لا أن يكونا متَّفقين بالنوع، كما هو مذهبُ جمهور المتكلِّمين، إذا عرفت هذا تحقَّقت أنَّ الوجود الخاصَّ للواجب تعالى الزائدَ عليه مختصٌّ به، فيكون عَرَضًا ذاتيًّا، ولا يُنافيه كونُ نوع الوجود مشتركًا، فالمحمول في قولنا: «اللهُ تعالى موجودٌ بوجوده الخاصِّ الواجبِ»، عَرَضٌ ذاتيٌّ مختصٌّ بالواجب، وعرفتَ أن قولَه: «ولا على رأي مَن يجعلُه زائداً مشتركًا»؛ كلامٌ صدرَ مِن غير رويَّة، كما أن ما نقله شارح (المواقف) من الجواب بقوله: «أجيب: بأنَّ الوجودَ [المطلق][1] مشتركٌ بين الموجودات بأسرِها، فلا يكون عَرَضًا ذاتيًّا لشيء منها»[2]؛ جوابٌ صدر من غير تحقيق، وأما على مذهبِ مَن يجعلُ الوجودَ الخاصَّ عينَه فصحيح أيضًا؛ لأن معنى عينيَّتِه: أنه عينه في الخارج، وهذا لا يُنافي كونَ الموجودِ المحمولِ عليه تعالى عَرَضًا ذاتيًّا؛ إذ المحمول هو المفهومُ، وهو عَرَضٌ ذاتيٌّ، وأمَّا أنَّ كون الوجود عينَه في الخارج؛ بمعنى أنه لا اثنينيَّة بحسب الهُويَّة في الخارج، أي: ليس هنا هُويَّة هو الواجب، وأخرى هو الوجود يَعْرِض له عُروضَ الأعراضِ الموجودة لمعروضاتِها، فلا يُنافي ما قلنا، ألا ترى أنَّ مَن يقول بالعينيَّة يُجوِّز الحملَ ويجعله مفيداً؟ والتحقيقُ في مذهب الحكماء: أن الواجب تعالى يجب أنْ يكون في أعلى مراتب الموجوديَّة،

---

(١) زيادة من الشرح.

(٢) (٤٦/١)

فليس فيه للعقل سبيلٌ إلى أن يفصله إلى ماهيَّةٍ ووجودٍ خارجيٍّ وتشخصٍ ووجوب، فالتصور والمتصور في انفكاك الوجودِ عنه تعالى محالان، وأوسطُ مراتب الموجوديَّة إمكانُ التصوُّرِ، ولو استحال المتصوَّر، كما على مذهب المتكلِّمين في الواجب، وأدنى مراتبها إمكانُهما، كما في وجود الممكن، وإنما أَطْنَبْنا الكلامَ في توضيحِ المَقامِ لتثبيتِ الأقدام.

قوله: «أمَّا أوَّلاً» إلى قوله: «وأمَّا رابعاً»؛ ردٌّ على الوجهِ الأول لإثبات الموضوعِ في العلم، ومنشأ غلطِ المجيب على تقرير النظر الأولِ عدمُ الفرق بينَ معنيي الذاتيِّ؛ فإنه يُقال على ما يكون مقتضى الذات، وليس بمراد هنا، وعلى ما يكون منسوباً إلى الذات؛ بأن يكون عُروضه له أولاً بالذات لا بواسطة عروضه لشيءٍ آخر، أو يكون بواسطةِ أمر مساوٍ، داخل أو خارج، محمول أو غيرِ محمول، وبالجملة ما يكون مساوياً له مختصاً به، على ما حقَّقَه بعضُهم، وهذا هو المرادُ ههنا.

قوله: «يكون لغواً من الكلام»؛ لأنه إذا كان مبنى عدمِ البحث عن موضوعِ العلم فيه ما ذُكر في الوجه الأول: من عدمِ كونه عَرَضاً ذاتيًّا له، حتَّى إذا كان عَرَضاً ذاتيًّا له، كما في الكلامِ يُبحث عنه، فقد اندرجَ هذا في قولهم: «إنه لا يثبتُ في العلمِ غيرُ الأعراض الذَّاتيَّة للموضوع»، كما ذكره: «مِن أن ما وجودُه عَرَضٌ ذاتيٌّ...» إلخ، فيبقى قولُهم: «موضوعُ العلم لا يُبيَّن فيه» بعد تقريرهم هذا، لغواً ظاهراً، أمَّا إذا كان مبنى عدمِ البحث عن موضوع العلمِ ما ذكروه من أنَّ حقيقةَ العلم إثباتُ الأعراضِ الذَّاتيَّة للموضوع، ولا شكَّ أنه متوقِّفٌ على وجوده، فلا يكون وجودُه عَرَضاً ذاتيًّا مبحوثًا عنه، وإلا لتوقَّف الشيء على نفسه، فلا يندرج ذلك في تقريرهم المذكور، وإن استلزَم تقريرُهم ذلك على الطريق المذكور؛ إذ قد قطعَ النظر في هذا التوجيه عن حديث عدم كونه عَرَضاً ذاتيًّا، ولم يجعل ذلك على مبناه ليندرجَ فيه، لكنَّكَ خبير بأنه يدفع الدورُ: بأن إثباتَ العَرَض الذَّاتيِّ ـ الَّذي هو غيرُ الوجودِ ـ متوقِّفٌ

عليه، وأمَّا إثباتُ الوجود فيكفي فيه تصوُّر الموضوع بوجهٍ آخرَ، وبالجملة لم يتمَّ الدليلُ العقليُّ على امتناع إثبات وجود موضوع العلم فيه، نعم يتمُّ الدليلُ العقليُّ المفهومُ من النظر الرابع، إلَّا أنَّه لا يؤول الاعتراضُ ـ على الأرمويِّ حينئذٍ إلى ترك الأولى؛ لمخالفتِه الأمر المشهورَ، لا إلى ارتكاب الممتنع[1]؛ إذ لا مشاحةَ في الاصطلاح.

قوله: «وأمَّا رابعـًا»، ردٌّ على الوجهَين المذكورَين لإثبات الموضوعِ في العلم.

قوله: «وأما خامسًا»، ردٌّ على الوجه الثاني، يريد: أن ما ذكره من أنه لا علمَ شرعيَّ فوقَ الكلام، لا يُلجِئه إلى أن يجعلَ موضوعه ذات الله تعالى، ويضطر إلى بيان الموضوع في العلم، فيلزمُ جوازُ ذلك للضرورةِ المذكورة، بل كان ينبغي حينئذٍ أن يُؤخذ موضوعُ الكلام الأعم من ذلك، كالموجود أو المعلوم؛ لئلا يلزم كونُ الإلهيِّ أعلى من الكلام؛ إذ تصاعدُ العلومِ بتصاعُدِ الموضوعات، فالقول بما يؤدِّي إلى ذلك إن لم يكن ترك الواجبِ فلا خفاءَ في أنه تركُ ما ينبغي. [ولك أن تَجعل الخامس كالرابع ردًّا على الوجهين، وتقريره ظاهر[2]].

قوله: «وقد عرفتَ...»، ردٌّ على الوجه الثاني بطريقٍ آخرَ غير ما ذكره أولاً، وتقريرُه: أن ما ذكرَه من قوله: «لا علمَ شرعيَّ فوقَ الكلام بُيِّن موضوعَه فيه»، لا يفيد ما فُرِّعَ عليه من قوله: «فلا بدَّ من بيانه فيه»؛ لِمَا عرفتَ من أن ما يُبَيَّنُ فيه موضوع علم شرعيٍّ أو مبادؤه لا يلزم أن يكون علمـًا شرعيًّا، بل يكفي كونه يقينيًّا على وَفْقِ الشرع، وأراد به ما ذكرَه سابقـًا من قوله: «قلنا: ما يبين فيه مبادئ العلم الشرعيِّ لا يجب أن يكون أعلى، ولا أن يكون علمـًا شرعيًّا»، إلَّا أنَّه ضمَّ هنا إلى المبادئِ الموضوعَ؛

---

(١) في النسخة الأصل: «إلاَّ أنَّه لا يؤول الاعتراضُ- على الأرمويِّ حينئذٍ إلى ترك الأولى؛ لمخالفتِه الأمر المشهورَ- إلى الارتكاب الممتنع؛ إذ لا مشاحةَ في الاصطلاح».

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

لأنَّه مثلُها في توقُّفِ المسائل عليها، إلَّا أنَّا نقول: الإنصافُ أن هذا من الشارح جُرأةٌ عظيمةٌ، فإنه وإنْ أمكن أن يُجبِرَ نفوسَنا على مساعدتِه في المبادئ، مع أنه قد شَنَّعَ عليه في ذلك الشريفُ أيضاً[١]، لكن الطِّبَاعَ آبيةٌ عن مساعدتِه في الموضوع، وكيف يُجوِّز مُتشرِّع متديِّنٌ كونَ علمٍ غيرِ شرعيٍّ استبدَّ[٢] باختراعِه ضُلاَّلُ الفلاسفةِ، رأسَ العلومِ الإسلاميَّةِ وأساسَها؟! وكأنه نسيَ ما ذَكَرَه فيما سبقَ من قوله[٣]: «والقولُ بأن إثباتَه من مسائل الإلهيِّ دون الكلامِ ظاهرُ الفساد»، أو حكى ذلك عن غيرِه، وعوَّل ههنا على ما زعم أنه الحقُّ وعليه الاعتماد، وبالله التوفيقُ، وهو مُهدٍ إلى سبيلِ الرشاد، هكذا أفادَه المولى العلَّامة خضر شاه[٤].

[قوله: «فتبيّن وجود الجسم»، إشارةٌ إلى أن وجود الجسم لم يكن مسألةً في الأعلى، فلم يلزم كون الهليّةِ البسيطة مسألةً في الأعلى أيضاً، بل لزم تبيّنه من مسألة ذلك العلم، إذا قُسّم الموجود من حيث هو موجود[٥]].

قوله: «النكتة قادحة في بعض ما سبق[٦]»؛ أي في الوجه الثاني، والنكتةُ القادحةُ

---

(١) مر تخريجه.

(٢) في الهامش: «استقل».

(٣) في هامش نسخة (لا له لي): «ويحتمل أن يقصد الإدراج في قوله: «النكتة قادحة في بعض ما سبق» (منه)

(٤) ت: ٨٥٣هـ انظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول (٢/ ٧٩)، وله حاشية على هذا الشرح.

(٥) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٦) في نسخة (لا له لي): «قوله: «النكتة قادحة في بعض ما سبق»؛ يعني: القدح في الوجه الثاني: بأنه لا يلزم من عدم كون الوجود من الأعراض الذاتية عدم بيان وجود الموضوع في العلم الأعلى؛ لجواز أن يكون البيان بيّناً؛ بأن لا يكون مسألة من الأعلى، ولكن يلزم تبيّنه من مسألة فيه، والقدح في الوجه الثالث: بأن حقيقة العلم لمّا كانت عبارة عن إثبات الأعراض الذاتية للشيء -على ما هو معنى الهلية المركبة- لم يكن قولهم ذلك لغوا من الكلام؛ لجواز أن يكون إثبات=

فيه إرجاعُ بيان الوجود إلى الهَلِّيَّةِ المركبَةِ للأعمِّ، وجعلُه بذلك عَرَضًا ذاتيًّا مساويًا للموضوع، وما قيل في بيانِ مرادِه من أنَّه قد سبقَ أن الأخصَّ مِن موضوعِ الصناعة لا يكونُ عَرَضًا ذاتيًّا بالإجماع، وقد جعل هنا بيانَ وجود الجسمِ عَرَضًا ذاتيًّا للموجود، وبيان وجودِ الكُرة عَرَضًا ذاتيًّا للجسم، ففيه أنَّه إنما يلزمُ لو لم يعتبر التقابل، بل الانقسام إلى المتقابلَين، ومنهم من[1] ذكر للقدح مواردَ في ورائها قدح، ولذا رأينا تركَها أجلّ[2].



= وجود الموضوع عرضًا ذاتيًّا، ومع ذلك لا يُبيَّن فيه؛ لكونه هلية بسيطة، ومنهم من ذكر للقدح موارد أخرى في ورائها قدح؛ ولذا رأينا تركها أجل». وفي هامشها هذه المنهية: حيث قيل: قد سبقَ أن الأخص من موضوع الصناعة لا يكون عرضًا ذاتيًّا بالإجماع، وقد جَعل سابقًا وجودَ الجسم عرضًا ذاتيًّا للموجود، ووجودَ الكرة عرضًا ذاتيًّا للجسم، وفيه: أنه إنما يلزم لو لم يُعتبر التقابل، وقيل: أطلق قوله سابقًا: جعلوا كلَّ طائفةٍ من الأعراض الذاتيّة -يرجع إلى واحدٍ من تلك الأشياء- علمًا واحداً، يُفرد بالتدوين، فبقي بيان الوجود خارجًا عنه، وفيه: أن المراد الأعراض الذاتية التي يكون إثباتها من باب الهليّة المركبة (منه)

(١) في الحاشية: «المولى الطوسي».

(٢) حيث قال: يقدح في الوجه الثالث للنظر؛ لأنه تقرَّر من هذا أن بعضَ الأعراض الذاتيَّة لموضوع العلم لا يُبيَّن فيه، فلا يتمُّ قولُه هناك بالاثنين فيه ليس بعَرَضٍ ذاتيٍّ، وأيضًا يقدحُ في الوجه الثاني؛ لأنه تبيَّن من هنا أن وجودَ الموضوع الذي هو من الممكناتِ قد تبيَّن في العلم الأعلى، فإنْ كان من مسائل العلم الأعلى اندفَع قولُه: «يلزم أن لا يكونَ وجودُ شيء من الممكناتِ مسألةً في شيء من العلوم»، وإن لم يكن مسألةً منه بل لازمَ لمسألةٍ اندفعَ التفريعُ؛ أعني قولَه: «فلا يصحُّ...» إلخ، وأيضًا يقدحُ في إطلاق قوله سابقًا: جعلوا كل طائفةٍ من الأعراض الذاتيَّة يرجعُ إلى واحدٍ من تلك الأشياء علمًا واحداً، انفرد بالتدوين؛ إذ بيان الوجودِ خارجٌ عنه (منه)

[الفصل الثاني: في العلم]

[المبحث الأول: في تصور العلم]

الفصل الثاني: في العلم، وفيه مباحث:

المبحث الأول: قيل تصوُّرُه ضروري؛ لأنه حاصلٌ وغيرُه إنما يُعلَم به، فلو عُلمَ هو بغيرِه لزم الدَّور. ولأنَّ علمَ كلِّ أحدٍ بوجودِه بديهيٌّ، وهو مسبوقٌ بمطلقِ العلمِ، فهو أولى بالبداهة.

ورُدَّ بالفرقِ بين تصوُّرِ العلمِ وحصولِه؛ فتصوُّرُ العلمِ بتصورِ غيرِه، وتصورُ الغيرِ بحصولِه فلا دَوْرَ. والبديهيُّ حصولُ العلمِ بوجودِه، وهذا لا يستدعي تصورَ العلمِ فضلاً عن بداهتِه[1].

فإنْ قيل: الحصولُ في النفسِ هو العلمُ.

قلنا: لا مطلقاً، بل بوجودٍ غيرِ متأصِّل، مصداقُه الاتصافُ وعدمُه، كالكافرِ يتصفُ بالكفرِ ولا يتصوَّرُه، ويَتصوَّرُ الإيمانَ ولا يتصفُ به.

فإنْ قيل: حصولُ العلمِ بالغيرِ يستلزمُ إمكانَ العلمِ بأنه عالِمٌ به، ويُفضي إلى العلمِ بالمقيَّدِ قبلَ العلمِ المطلقِ.

(١) في (ب): «وهذا لا يستدعي تصورَ العلمِ به فضلًا عن بداهتِه».

وأيضـًا، العلـمُ بأنَّـه عالِـمٌ بوجـوده بديهـيٌّ لا يفتقـرُ إلى نظرِ أصـلاً، وفيه المطلوبُ.

قلنا: لو سلم فاللازمُ التصورُ بوجهٍ ما.

ثمَّ أكثرُ تعريفاتِ العلمِ مدخولةٌ، فقيل: لخفائِه، والمحقِّقونَ لوضوحِه.

ولا نزاعَ في اشتراكِ لفظِه، فقد يُقال لمطلقِ إدراكِ العقلِ، فيُفسَّر بحصولِ الصورةِ في العقلِ، أو وصولُ النفسِ إلى المعنى، ولأحدِ أقسامِ التصديقِ، فيُفسَّر بالحكمِ الجازمِ المطابقِ لموجِبٍ، ولِما يشملُ التصورَ والتصديقَ اليقينيَّ، فيفسرُ بصفةٍ يتجلَّى بها المذكورُ لمَن قامَتْ به؛ إذ لا تجلِّي في غيرِ اليقينِ، أو بصفةٍ تُوجبُ تمييزاً بينَ المعاني لا يحتملُ النقيضَ. والعاديَّاتُ إنَّما تحتملُ النقيضَ بمعنى أنَّه لو فُرِضَ[1] لم يلزمْ منه محالٌ لذاته، لا بمعنى تجويزِ العالِمِ إيَّاه حقيقةً كما في الظنِّ، أو حُكمًا كما في اعتقادِ المُقلّد.

* [الشرح]:

قال: (الفصل الثاني: في العلم):

أقول: ذهبَ الإمامُ الرازيُّ[2] إلى أنَّ تصورَ العلمِ بديهيٌّ لوجهين:

---

(١) في (ب) ونسخة المكناسي: «لو فرض وقوعه».

(٢) محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي العلامة سلطان المتكلمين في زمانه فخر الدين أبو عبد الله القرشي البكري التيمي الطبرستاني الأصل ثم الرازي، ابن خطيبها، المفسر المتكلم إمام وقته في العلوم العقلية وأحد الأئمة في علوم الشريعة صاحب المصنفات المشهورة والفضائل الغزيرة المذكورة (٥٥٤-٦٠٦هـ). =

الأول: أنَّه معلومٌ يمتنعُ اكتسابُه. أمَّا المعلوميةُ فبحكمِ الوجدانِ، وأمَّا امتناعُ الاكتسابِ فلأنَّه إنما يكونُ بغيرِه معلومـاً، ضرورةَ امتناعِ اكتسابِ الشيءِ بنفسِه أو بغيرِه مجهولاً، والغيرُ إنما يعلمُ بالعلم، فلو عُلِمَ العلمُ بالغيرِ لزمَ الدورُ، فتعينَ طريقُ الضرورةِ، وهو المطلوب.

الثاني: أنْ علمَ كلِّ أحدٍ بوجودِه بديهي، أي حاصلٌ مِن غيرِ نظرٍ وكسب، وهذا علمٌ خاصٌّ مسبوقٌ لمطلقِ العلمِ لتركبِه منه ومِن الخصوصيةِ، والسابقُ على البديهيِّ بديهيٌّ، بل أولى بالبداهةِ، فمطلقُ العلمِ بديهيٌّ، وهو المطلوب[1].

وأجيبَ عن الوجهينِ بأنَّ مبناهما على عدمِ التفرقةِ بين تصورِ العلمِ وحصولِه.

أمَّا الأولُ: فلأنَّ تصورَ العلمِ على تقديرِ اكتسابِه يتوقَّفُ على تصورِ غيرِه، وتصورُ الغيرِ لا يتوقفُ على تصورِه ليلزمَ الدورُ، بل على حصولِه؛ بناءً على امتناعِ حصولِ المقيدِ بدون المطلقِ، حتى لو لم يقلْ بوجودِ الكليِّ في ضمنِ الجزئياتِ لم يتوقفْ على حصولِه أيضاً.

وعبارةُ (المواقف) أنَّ: «الذي نحاولُ أنْ نعلمَه بغيرِ العلمِ تصورُ حقيقةِ العلم»[2]،

= اشتغل أولًا على والده ضياء الدين عمر وهو من تلامذة البغوي، ثم على الكمال السمناني وعلى المجد الجيلي صاحب محمد بن يحيى.

ومن تصانيفه تفسير كبير لم يتمه في اثنتي عشرة مجلدة كبارًا سماه مفاتيح الغيب، وكتاب المحصول، والمنتخب، وكتاب الأربعين، وكتاب نهاية العقول، وغير ذلك. (طبقات الفقهاء الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ٦٥-٦٦).

(١) انظر مثلاً: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص٦٩)، ط١ الحسينية المصرية بالقاهرة. ومعالم أصول الدين (بشرح التلمساني) (ص٦٥)، ط١ دار الفتح بالأردن. والمحصول (ص٦٨)، ط١ جامعة محمد بن سعود.

(٢) شرح المواقف (١/ ٦٧).

وقد تسامحَ حيثُ حاولَ العلم بتصورِ الحقيقة.

والأحسنُ ما في (شرحِ المختصر) أنَّ الذي يُرادُ حصولُه بالغيرِ تصورُ حقيقةِ العلمِ، إلَّا أنَّه تسامحَ فيه أيضاً حيث قال: «إن توقف تصورِ غيرِ العلمِ إنما هو على حصولِ العلمِ به»[1]، أعني علماً جزئياً متعلقاً بذلك الغير، إذ لا معنى لتوقفِ الشيءِ على حصولِه.

وأمَّا الثاني: فلأنَّ البديهيَّ لكلِّ أحدٍ ليس هو تصورُ العلمِ بأنَّه موجود، بل حصولُ العلمِ بذلك، وهو لا يستدعي تصورَ العلمِ به فضلاً عن بداهتِه، كما أنَّ كلَّ أحدٍ يعلمُ أنَّ له نفساً ولا يعلمُ حقيقتَها.

فإنْ قيل: لا معنى للعلمِ إلَّا وصولُ النفسِ إلى المعنى وحصولُه فيها، والعلمُ مِن المعاني النفسيةِ، فحصولُه في النفسِ علمٌ به وتصورٌ له، فإذا كان حصولُ العلمِ لوجودِه بديهيّاً كان تصورُ العلمِ به بديهيّاً، ويلزمُ منه أنْ يكونَ تصورُ مطلقِ العلمِ بديهيّاً، وهو المطلوبُ. وكذا إذا كان تصورُ الغيرِ الذي يكتسبُ به تصورُ العلمِ متوقِّفاً على حصولِ مطلقِ العلمِ كان متوقِّفاً على تصورِه وهو الدَّور.

قلنا: قد سبقَ أنَّ حصولَ المعاني النفسيةِ في النفسِ قد يكونُ بأعيانها، وهو المرادُ بالوجودِ المتأصل، وذلك اتصافٌ بها لا تصورٌ لها، وقد يكونُ بصورِها، وهو المرادُ بالوجودِ الغيرِ المتأصِّلِ بمنزلةِ الظلِّ للشيء، وذلك تصورٌ لها لا اتصاف بها، ألا ترى أنَّ الكافرَ متَّصف بالكفرِ لحصول الإنكارِ في نفسِه، وإنْ لم يتصوَّرْه، ويتصوَّرِ الإيمانَ بحصولِ مفهومِه في نفسِه مِن غيرِ اتصافٍ به، فحصولُ عينِ العلمِ بالشيءِ في النفسِ لا يكونُ تصوراً لذلك العلمِ، كما أنَّ حصولَ مفهومِ العلمِ بالشيءِ

(١) شرح مختصر المنتهى الأصولي، للإمام عضد الدين الإيجي (١/ ١٦١ مع الحواشي، ط١ دار الكتب العلمية).

في النفسِ لا يكونُ اتِّصافـاً بالعلـمِ بـه، بـل ربمـا يستلزمُه. نعـم، يكـونُ ذلـك اتصافـاً بالعلمِ بمفهومِ العلمِ بناءً على أنَّ المفهومَ حاصلٌ بعينِه.

فإنْ قيل: في تقريرِ الإمامِ ما يدفعُ الجوابَ المذكور؛ لأنَّه قررَ الأولَ بأنَّ اكتسابَ العلمِ يتوقَّفُ على حصولِ العلمِ بالغيرِ، وهو يستلزمُ إمكانَ العلمِ بأنَّه عالِمٌ بذلك الغيرِ، وعلى تقديرِ وقوعِ ذلك الممكنِ يلزمُ حصولُ العلمِ بالعلمِ الخاصِّ قبلَ حصولِ العلمِ بمطلقِ العلمِ، وهو مُحالٌ، واكتسابُ العلمِ يكونُ ملزوماً لتصورِ الغيرِ الملزوم لإمكانِ المحالِ، فيكونُ محالاً.

والثانيَ بأنَّ علمَ كلِّ أحدٍ بأنَّه عالِمٌ بوجودِه بديهيٌّ، وعلمُه بوجودِه علمٌ خاصٌّ، ومتى كان العلمُ بالعلمِ الخاصِّ بديهيّاً كان العلمُ بمطلقِ العلمِ بديهيّاً، ولمَّا كان مَظنَّةَ أنْ يقال: العلمُ بأنَّه عالِمٌ تصديقٌ، وبداهتُه لا تستدعي بداهةَ تصوراتِه؛ لأنَّه مفسرٌ بما لا يتوقفُ بعد تصورِ طرفَيه على نظر، أشار إلى دفعِه بأنَّ هذا التصديقَ بديهيٌّ بمعنى أنَّه لا يتوقفُ على كسبٍ ونظرٍ أصلاً، لا في الحكمِ ولا في طرفَيه، سواءٌ جعل تصور الطرفَين شطراً له أو شرطاً، وذلك لحصولِه لِمَن لا يتأتَّى منه النظرُ والاكتسابُ كالبُلْهِ والصبيانِ.

قلنا: العلمُ بأنَّه عالِمٌ بالشيءِ تصديقٌ، وهو إنما يستدعي تصورَ الطرفَينِ بوجه، فلا يلزمُ تصورُ العلمِ بحقيقتِه مع أنَّ الكلامَ فيه.

على أنَّه إنْ أرادَ أنَّ العلمَ بالغيرِ يستلزمُ إمكانَ العلمِ بأنَّه عالِمٌ به قبلَ اكتسابِ حقيقةِ العلمِ فغيرُ مسلَّمٍ، أو في الجملةِ فغيرُ مفيدٍ؛ لجوازِ أنْ يكونَ وقوعُ الممكنِ بعدَ الاكتسابِ.

• حاشية السيناي •

قوله: «فلأنَّه إنما يكون بغيره معلومًا...» إلخ فقوله: «معلومًا» حال من «الغير» في قوله: «بغيره»، وليس خبرًا لـ«يكون»، فقوله فيما يأتي: «أو بغيره مجهولًا» ناظرٌ إلى

هذا، فتأمَّل.

قوله: «وقد تسامحَ حيث حاول العلمَ بتصور الحقيقة»، والجواب: أنَّ المراد: يحاول أن يُحصِّله، ولعلَّ الفائدة في ارتكاب المسامحة الإشارةُ إلى أن حصول صورة حقيقةِ العلمِ من قبيل التصورات، فإن تصوُّر المطلقِ إنما هو بتعلّق فردٍ منه، فكما أن التصوُّر من أفراده كذلك التصديق، إلا أن معلوميَّته تتوقَّفُ على تعلُّق فرده التصوري، فلذلك زاد «التصوُّر»، فقال: «والذي نحاول أن نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم»، إذ الظاهرُ تركُ «التصور».

قوله: «إذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله»، قيل[1]: يَرِدُ عليه ما مرَّ آنفًا: «من أن تصوُّر الغيرِ لا يتوقَّف على تصوره، بل على حصوله[2]»، وهل هذا إلا ذهابٌ إلى ما لا يرتضيه! ولا يخفى على أحد أن المرادَ فيما مرَّ: أن تصورَ الغير يتوقَّفُ على حصوله؛ أي: حصول العلم الكليِّ في ضمن ذلك التصور، لا أن يتوقَّف تصوُّر الغيرِ على حصول التصور نفسه، وأمثالُ هذه الكلمات[3] ليست إلاَّ من خُرافة العقل.

قوله: «كما أن كل أحد يعلم أنَّ له نفسًا...» إلخ، وقد أدمج فيه الإشارةَ إلى جواب آخر؛ وهو أنَّا وإن سلَّمنا أن حصولَ العلم بالشيء يستلزمُ تصوُّرَه، لكن لا يلزم منه تصوره بكُنهه، والمطلوب ذلك، وإلَّا فالتمثيلُ بحسب الظاهر لا يُناسبُ الممثَّل؛ فإنَّ الكلامَ في أن العلم بالشيء لا يستلزمُ تصوُّرَه، لا أن العلمَ بحصول الشيء لا يستلزم العلم بكنهِه، على ما يُستفادُ من قوله: «أن كل أحد يعلم أن له نفسًا...» إلخ؛ وذلك لأنَّ هذا العلم يستلزم حصول النفس له[4]، ولا يستلزم العلم بكنهِه.

---

(١) قائله الفناري رحمه الله (منه)، انظر: شرح المقاصد بخط الفناري وبه حواشيه (٣-ب)، انظر: مكتبة جار الله تحت رقم (١٢٣١)

(٢) فلا استحالة في توقف الشيء على حصوله (منه)

(٣) نسخة حالت أفندي وعدنان: «الخرافات».

(٤) نسخة عدنان: «يستلزم تصور النفس».

قوله: «فإذا كان حصول العلم بوجوده بديهيًا كان تصوُّر العلم به بديهيًّا...» إلخ، إنما قدَّم توجُّه السؤال الثاني على توجُّه الأول مع أن المناسب عكسُه؛ لأنَّ الثاني أقرب بما هو بصدده؛ لأنَّ الوجود أيضًا من المعاني النفسيَّة.

قوله: «بناءً على أن المفهومَ حاصلٌ بعينه...» إلخ، لا يُقال: إذا كان المفهومُ حاصلًا بعينه يكون حصولُ مفهوم العلم بالشيء علمًا بالشيء؛ لأنا نقول: معنى بعينه: بتمامه.

فإنْ قلتَ: العلمُ بالمفهوم لا يتوقف على حصوله بتمامه، غايتُه أن يكون علمًا رسميًّا، قلت: إذا لم يكن حاصلًا بتمامه لا يكون علمًا لذلك المفهوم، بل لبعضه.

قوله: «فإنْ قِيل: في تقرير الإمام ما يدفع الجواب المذكور لأنه...» إلخ، فإنْ قِيل: إنما يتمُّ دفع الجواب أن لو كان في هذا التقرير ما يوجب الدورَ، وليس كذلك؛ لأنَّ توقُّف الشيء على الملزوم لا يستلزم التوقفَ على اللازم، قلنا: محصول الجواب كان دفع المحال اللازم على تقدير كون العلم كسبيًّا، وفي هذا التقرير قد لزم المحالُ، ولا ينفع ذلك الجواب المذكورُ وإن كانت خصوصيَّة المُحالِ في كلٍّ من التقريرَين أمرًا آخر.

قوله: «على أنه إن أراد أن العلمَ بالغير يستلزم إمكان العلم بأنه عالِم»، قيل: المنعُ غير موجّه؛ لأنَّ الاتصافَ بالعلم بالشيء يستلزم إمكان حمل العالِم على المتّصِف، وإن لم يعلم كُنْه حقيقتِه، على أن العلم بالعلم لازم بيِّنٌ بالمعنى الأعمِّ، وهو المعتبر في الاستلزامِ عند الإمام، والجوابُ عنه ظاهر، أمَّا أوَّلًا: فلأن الاتصافَ بالعلم بالشيء، وإن استلزمَ حمل العالِم على المتَّصف، إلا أنَّ معنى الحمل هو أنه عالِمٌ بالشيء، لا أنه عالِم بعلمِه به، وأمّا ثانيًا: فلأن القول باستلزام العلمِ للعلمِ به إنما هو من القاضي وإمامِ الحرمَين، والإمامُ الرازيُّ غيرُ راض به، وتقرير الكلام إنما هو على رأي هذا الإمام.

قوله: «الأول أنه معلومٌ»، قيل عليه[١]: «إنَّ عَوْدَ الضمير في «أنه» ليس إلى التصور؛ لأنه علمٌ ليس بمعلوم، بل إلى العلمِ، فلا يناسب الصغرى لصورة المدَّعى، والأوضحُ أن يُجعل المدَّعى: أن العلمَ بَديهيُّ التصوُّر، وأيضاً قوله: «فبحكم الوجدان» منظورٌ فيه؛ لأن الوجدانَ ليس حُجَّة على الغير، فلا يُتمسكُ به في محلِّ النزاع، والأَوْلى أن يُقال: لاتفاقِ المتنازعين على تصوُّر موضوع المدَّعى، وهو العلم، بدلالة انتهاضهما لإقامة الدليل».

أقول: في إقحامِ «التصوُّر» تنبيه على أنْ لا فرقَ عند الإمام بين حصولِ العلمِ وتصوُّرِه، كما هو مدارُ القولِ بالبديهيَّة، وأما حديثُ الوجدانِ فتارةً يُسمع في باب المناظرات، كما يلقى المتدرب في مباحثهم، وأخرى يردُّ: بأنه ليس حُجَّةً على الغير، ولعلَّ السرَّ أنَّ في الأحكام تفاوتـاً جلاءً وخفاءً، إمَّا بنفسها وإمَّا بغيرها، فتصلح في مقامِ أن يجعل حُجَّة الغير، ويعدُّ إنكارُه مكابرةً، ولا يصلح في مقامٍ آخر، فلا تغفل، ومن ههنا ترى يدَّعون الضرورةَ في بعض الدعاوى، ويعدُّون إنكارَها مكابرةً، وفي بعضها يقولون: «إنَّ دعوى الضرورةِ في محلِّ النزاع غير مسموعة».

ثمَّ من المعلوم أن ما نحن فيه مِن المقام الأوَّل، نعم يرد على دليل الصغرى: بأنَّ حكم الوجدان على المعلوميَّة بالكُنه ممنوع، وبالوجه غير مفيد، فلا يتمُّ ما قصده الشارح من الردِّ على قول (المواقف): بأنَّ هذا حُجَّةٌ على مَن يقول: «إنَّه معلومٌ لا بالضروة»[٢]؛ أي: أنَّ مطلقَ العلم معلوم بحسب حقيقته، لكن لا بالضرورة، فإنه إذا لم يسلَّم كونه معلوماً، كذلك اتَّجه أن يُقال: لا يلزمُ من امتناعِ كونه كَسبيًّا أن يكون ضروريًّا؛ لجواز أن يكون تصوُّره بالكُنهِ ممتنعاً، ولعلك تتعجَّبُ أنه كيف خفي على الشارحِ تمشيةُ الردِّ المذكور على دليل الصغرى، مع أنه ذكر فيما بعدُ مثل هذا، مِن

---

(١) في الحاشية: «القائل المولى الفناري» (٩-أ)، انظر: مكتبة جار الله تحت رقم (١٢٣١)

(٢) (٦٦/١)

قوله: «حتى لو لم تقل...» إلخ، ومِن قوله: «إنما يستدعي تصوُّر الطرفَين من وجهٍ...» إلخ، إلَّا أنك ستسمعُ منَّا فيما بعدُ تحقيقاً عسى يرفع عُجْبَ التعجُّبِ عنك[1].

قوله: «أي حاصلٌ مِن غير نظر»، إشارةٌ إلى أن الضَّروريَّ إذا وقع صفةً للعلمِ كان معناه: أن حصولَه بلا اكتساب، وإذا وقعَ صفةً للمعلوم فمعناه: أنَّ العلمَ به يكون بلا نظرٍ وكسب.

قوله: «لم يتوقف على حصوله أيضاً»؛ لأن تصوُّر الغير لا يقتضي حصول حقيقتَه المعيَّنة، وكونَ المطلق ذاتيَّاً لها، حتى يستلزمَ حصول حقيقتِه المطلقة فيها، ففي قوله: «حتى لو لم تقل...» إلخ إشارةٌ إلى جوابٍ آخرَ، كما لا يخفى.

قوله: «وقد تسامح»؛ لأن لا نحاول أن نعلم تصوُّر الحقيقة، بل أن نعلم الحقيقة ونتصورها، وهذا غير ما أشار إليه الشريفُ من التوجيه بقوله: «أي: نطلب أن نحصِّله»[2]؛ لأن معنى التسامح: أن نستعملَ لفظاً في غير معناه بلا قصد علاقةٍ مقبولة ولا نصبِ قرينةٍ دالَّةٍ عليه مساهلة، اعتماداً على ظهور الفهم في ذلك المقام، ومعنى توجِيهِ الشريف: أن نجعلَ لفظَ «نعلمه» مجازاً عن معنى «نُحصِّله، ونكتسبُه» بشهادة الفحوى، ودلالة أن الباء بعدَه سببيَّةٌ لا صِلةٌ.

قوله: «والأحسن»، إشارة إلى أن تقرير (شرح المختصر) أحسنُ من تقريره أيضاً؛ حيث أشار إلى مرتبةٍ أخرى في التوقف.

قوله: «إذ لا معنى لتوقف الشيء»؛ لأنه[3] نفس حصولِ العلم به، فأراد بتصوُّر

---

(١) في هامش نسخة (لا له لي): أي: في شرح قوله: «وإلى هذا ذهب كثير من المحققين...» إلخ (منه)

(٢) (٦٦/١)

(٣) أي: لأن تصور الغير، كما في نسخة (لا له لي)

غيرِ العلم كونه متصوَّراً، وبحصول العلم ما فسَّره بقوله: «أعني: علماً جُزئيًّا متعلِّقاً بذلك الغير»، ولا شكَّ أن كون الشيءِ متصوَّراً موقوف على تعلُّق التصوُّر الجُزئيِّ به، فصحَّ معناه، [قيل[١]: وقع الشارح أيضاً فيما لا يرتضيه؛ حيث قال آنفا: «وتصور الغير لا يتوقف على تصوره... بل على حصوله»، وليس بشيء؛ لأن مراده هناك توقُّفُ تصوّرِ الغير على حصول العلم الكلي في ضمن ذلك التصور، لا توقف تصور الغير على حصول التصور نفسه[٢]].

قوله: «كما أنَّ كلَّ أحدٍ؛ [يعلم أن له نفساً، ولا يعلم حقيقتها»؛ أي: مع حصولها، فالمعنى:[٣]] كما أن حصولَ حقيقة النفسِ لا تستدعي تصوُّر حقيقتِها، فالتمثيل بالنفس في مَحَزَّةٍ، [إلا أن الخفاء في التعبير وقع من أنه قصد الإشارةَ في آخر تقريره إلى جواب آخر، كما أشار إليه في آخر تقرير الجواب الأول، كما بيّناه آنفاً[٤]].

قوله: «يدفع الجواب المذكور» بقوله[٥]: «وأجيب عن الوجهَين».

قال: (**ثمَّ أكثرُ تعريفاتِ العلمِ مَدخولةٌ، فقيل: لخفائِه، والمحقِّقونَ لوضوحِه**):

أقول: كقولِهم: معرفةُ المعلومِ على ما هو به، إدراكُ المَعلومِ على ما هو به، إثباتُ المعلومِ على ما هو به[٦]، ....

(١) في الهامش: «القائل المولى الفناري».

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٤) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٥) في الحاشية: «القائل المولى الفناري».

(٦) قال الإمام الباقلاني في التقريب والإرشاد الصغير (١/ ١٧٤):

«حد العلم أنه: معرفة المعلوم على ما هو به. وإن حُد بأنه: «تبين المعلوم على ما هو به» جاز ذلك، لأن هذين الحدين يحيطان بجميع العلوم، فلا يدخلان فيها ما ليس منها، ولا يخرجان=

اعتقادُ الشيءِ على ما هو به[١]، ما يُعلمُ به الشيء، ما يوجبُ كونَ مِن قامَ به عالِماً[٢]، إلى غيرِ ذلك.

ووجوهُ الخَلَلِ ظاهرةٌ، إلَّا أنَّ ذلك عندَ الإمامِ حجةِ الإسلامِ لخفاءِ معنى العلمِ وعُسرِ تحديدِه، قال في (المستصفى):

«ربما يعسرُ تحديدُه على الوجهِ الحقيقيِّ بعبارةٍ محرَّرةٍ جامعةٍ للجنسِ والفصلِ، فإنَّ ذلك متعسِّرٌ في أكثرِ الأشياء، بل أكثرِ المدركاتِ الحسِّيَّةِ، فكيفَ في الإدراكات.

وإنما يبينُ معناه بتقسيمٍ ومثال:

ـ أمَّا التقسيمُ فهو أن نميِّزَه عمَّا يلتبسُ به، وهي الاعتقاداتُ، ولا خفاءَ في غيرِه

= منها ما هو منها. والحد إذا أبان المحدود مما ليس منه، ودار وانعكس، ولم ينتقض من أحد طرفيه، كان صحيحًا ثابتًا.

وقد حده بعض أصحابنا بأنه «إثبات المعلوم على ما هو به».

وقال آخرون، بل هو «إدراك المعلوم على ما هو به».

وقيل: «الثقة بأن المعلوم على ما هو به»

وقيل: «ما يستحق أن يشتق للعالم منه اسم عالم». اهـ

(١) وهذا منقول عن المعتزلة، وقد رد عليه الإمام الأشعري، قال الإمام ابن فورك في «مجرد مقالات الشيخ الأشعري» (ص٧ ط٢ مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة):

«وكان ينكر [أي الأشعري] أن يكون معنى العلم: اعتقاد الشيء على ما هو به، وقال: إن وصف علمنا بأنه اعتقاد مجاز، لأن أصل العقد والاعتقاد إنما يتحقق بغير المعاني، وإذا استعمل في ذلك فعلى التوسع..». اهـ

(٢) جاء في مجرد مقالات الإمام الأشعري لابن فورك (ص٧):

«يقول: (وحقيقته [العلم] ما به يعلمُ العالمُ المعلوم).

وعلى ذلك عوّل في استدلاله على أن الله تعالى عالم بعلم، من حيث إنه لو كان عالمًا بنفسه كان نفسه علمًا». اهـ

عنِ الشكِّ والظنِّ بالجزمِ، وعنِ الجهلِ بالمطابقةِ، فلم يبقَ إلَّا اعتقادُ المقلِّدِ، ويتميَّزُ عنه بأنَّ الاعتقادَ قد يبقى مع تغيرِ متعلقِه، كما إذا اعتقدَ كونَ زيدٍ في الدارِ، ثمَّ خرجَ زيدٌ، والاعتقادُ بحالِه، بخلافِ العلم فإنَّه يتغيرُ بتغيُّرِ المعلومِ ولا يبقى عند اعتقادِ انتفاءِ المتعلق؛ لأنه كشفٌ وانحلالٌ في العقيدةِ، والاعتقادُ عُقدة على القلبِ ولهذا يزولُ بتشكيكِ المشكِّك، بخلافِ العلمِ.

ـ وأمَّا المثالُ فهو أنَّ إدراكَ البصيرةِ شبيهٌ بإدراكِ الباصرة، فكما أنَّه لا معنى للإبصارِ إلَّا انطباعَ صورةِ المبصر ـ أي مثالُه المطابق ـ في القوةِ الباصرةِ كانطباعِ الصورةِ في المرآة، كذلك العقلُ بمنزلةِ مرآةٍ تنطبعُ فيها صورُ المعقولاتِ، أي حقائقُها وماهياتُها على ما هي عليها، والعلمُ عبارةٌ عن أخذِ العقلِ صورَ المعقولاتِ في نفسِه وانطباعها وحصولها فيه.

فالتقسيمُ المذكورُ يقطعُ العلمَ عن مظانِّ الاشتباهِ، وهذا المثالُ يفهمكَ حقيقةَ العلمِ». هذا كلامُه[1].

فظهرَ أنَّه يريدُ عُسرَ تحديدِه بالحدِّ الحقيقيِّ، لا ما يُفيدُ امتيازَه وتفهيمَ حقيقتِه، وأنَّ ذلك ليس ببعيدٍ، وأنَّه لا يريدُ بالمثالِ جزئياً مِن جزئياتِه كاعتقادِنا أنَّ الواحدَ نصفُ الاثنينِ على ما فهمَه البعض.

وقال الإمامُ الرازيُّ: تعريفاتُ العلمِ لا تخلو عن خللٍ؛ لأنَّ ماهيتَه قد بلغَتْ في الظهورِ إلى حيثُ لا يمكنُ تعريفُه بشيءٍ أجلى منه.

وإلى هذا ذهبَ كثيرٌ مِن المحققين، حتى قال بعضُهم: إنَّ ما وقعَ فيه مِن الاختلافِ إنما هو لشدةِ وضوحِه لا لخفائِه.

---

(١) المستصفى (ص٢١)، مع وجود اختلاف يسير بين النسخة المطبوعة وما نقله الإمام السعد.

قوله: «ووجوهُ الخلل ظاهرةٌ»، قيل: من جملة وجوه الخلل في التعريف الأول - المنقولِ عن محمد بن الطيّب البصريّ المشهورِ بأبي بكر الباقلانيّ رحمه الله - أنه يخرج عنه علمُ الله تعالى، وأجيبَ: بأن مرادَه تعريفُ العلم الكوني، لا الشامل للإلهيّ، ويردُ عليه: أنَّ مباحثَ العلم مما صُدّر به علم الكلام، كما علمت، فلا بدَّ وأن يكون شاملًا للإلهيّ أيضًا، كيف ومسألة إثبات العلم للواجبِ تعالى تستدعي تصوُّرَ العلم، بناءً على أن تصوُّرَ المحمول أيضًا من المبادئ التصورية، إلَّا أن ما ذكره الشارح في وجه تصديرِ علم الكلام بمباحث العلم لا يأبى عن التخصيص بالعلم الكونيّ، كما لا يخفى، قيل: ومن جملة الخللِ أيضًا لزوم الدَّور؛ لأنَّ المعلومَ مُشتقٌّ من العلم، فلا يعلمُ إلَّا بعد معرفتِه، ويُمكن أن يُجابَ: بأن العلمَ المعرَّف هو الحاصل بالمصدر، الذي يقع وصفًا للعالم، ويستمرُّ اتصافُه به، وأما معرفة المعلوم المشتقِّ فإنما يتوقَّفُ على العلم بمعنى المصدر، وأما التلازمُ بين المصدرِ وحاصلِه فإنما هو في الوجود الخارجيّ، لا في التعقُّل، هذا على تقدير أن يكون المأخوذ في المشتقات هو المعنى المصدريُّ، والمفهومُ من بعض كتب النحو[1]: أن الواقعَ جزءًا هو الحاصل بالمصدر، ويُطلق عليه المصدر أيضًا.

قوله: «عما يلتبسُ به، وهي الاعتقادات»، ولا خفاء في تميزه عن الشك، يرد عليه: أنه لما فسر «ما يلتبس به» بالاعتقادات، فلا معنى لذكر الشك؛ لأنه ليس من الاعتقادات، وهو ظاهر، ويُمكنُ أن يُقال: لمَّا كان الشك ممَّا يذكر في أقسام الحكم، وإن كان على سبيل الاستطراد، ذكر ههنا تميُّزُ العلم عنه كذلك، وإن لم يكن من جملته ما يلتبس به.

لا يُقال: المرادُ بالشك الحكمُ بتساوي الطرفَين عند العقل؛ لأنَّا نقول: هذا تصديق بكون أحد الأقسام الأربعة بمنزلة قولك: «أنا شاكٌّ»، وسيجيء تحقيقُه في بحث الكيف إن شاء الله.

---

(١) كذا في شرح نجم الدين الرضيّ (للكافية) (منه)

ثمَّ الاعتقاد في المشهور لا يتناول الجهل؛ لأنَّ الاعتقادَ إدراكٌ جازم مُطابقٌ غيرُ ثابت، إلا أنه قد لا يعتبَرُ في الاعتقاد المطابقة، ولهذا يقسمُ إلى الصحيح والفاسد، وقد يطلق على ما يرادِف التصديق، وقد ذكرنا ذلك في (شرح الفقهِ الأكبر[1])، وكلامُ الشارح: «وعن الجهل بالمطابقة» مبنيٌّ على أحد هذَين الوجهَين.

قوله: «ثمَّ خرج زيد والاعتقاد بحاله...» إلخ، كيف يكون الاعتقادُ بحاله مع أن اعتقاد كون زيد في الدار في زمان كونه في الدار كان علمًا، ثمَّ إذا خرج صار جهلًا، ولعلَّه مبني على ما ذهب إليه المعتزلةُ من تماثل العلم والجهل، ثمَّ إن أُريد بتميُّزِ العلم عنه تميُّزُه عن ذلك الاعتقاد حالَ كون زيد في الدار، وهو علمٌ، فلا معنى لتميُّزه عنه، وإن أريد تميُّزُه عنه حال خروجه عن الدار، وهو جهل، وقد حصل الاحتراز عنه بالمطابقة، والجواب: أن المراد تميزه عن الاعتقاد حال كون زيد في الدار، ولا نسلِّمُ أنه علم، وإنما يكون علمًا أن لو تغير بتغيُّر المتعلَّق، بل هو اعتقاد تقليديٌّ كان متَّصفًا بالمطابقة أوَّلًا، ثمَّ صار غير مطابق، وبهذا اندفع ما يُقال: من أن الاعتقاداتِ على التجدُّد، فما دام زيد في الدار فالمتجدِّدُ علم، وحين خرج فجهلٌ، اللهمَّ إلا أن يُقال: إنَّ اعتقادَ كون زيد في الدار يكون على وجهَين؛ تقليدًا وعلمًا، والمراد هنا الأول، والمراد في كلام القائل هو الثاني.

قوله: «فكما أنه لا معنى للإبصار...[2]» إلخ، إشارة إلى وجود وجه الشبه في جانب المشبَّه به، [كما أن قولَه: «فكذلك العقل بمنزلة مرآة...» ا.هـ إشارةٌ إلى وجوده في جانب المشبّه[3]]، إلاّ أنه لا يخلو عن مسامحة، وكأنَّ الظاهرَ أن يقول[4]: «كذلك

---

(١) (١٢)

(٢) كما أن قوله: «فكذلك العقل بمنزلة مرآة...» إلخ، إشارة إلى وجوده في جانب المشبه (منه)

(٣) زيادة من نسخة حالت أفندي.

(٤) وهذا أوفق لكلامه في (فوائد شرح الأصول) [١/ ١٦٢] (منه)

لا معنى للعلم إلَّا انطباع صورة المعقول في العقل».

قوله: «لا ما يفيد امتيازَه وتفهم حقيقته»، الظاهر من كلام الإمام حُجَّة الاسلام: أن الوصول إلى حقيقة العلم لا يتصوَّر بالحدِّ الحقيقيِّ[١] الجامع للجنس والفصل[٢]، وإنما يُمكن الوصول إلى الحقيقة بالتقسيم والمثال، إلا أن الظاهرَ من قوله: «فالتقسيمُ المذكورُ يقطع العلم عن مظانِّ الاشتباه، وهذا المثال يُفهمُك حقيقته» التفرقة[٣] بين المعرفة الحاصلة بالتقسيم والحاصلة بالمثال، لكن يرد عليه: أن المحقِّقين من المنطقيِّين صرَّحوا بأن التعريفَ بالمثال من قَبيل الرسوم، فكيف يُفهِمُ الحقيقةَ، اللهمَّ إلا أن يُقال: يجوز الانتقالُ من بعض عوارض الشيء إلى حقيقتِه، على ما هو المقرَّرُ في الأجناس العالية.

قوله: «وأنه لا يريد بالمثال جزئيًا من جزئيَّاته»، قصد به الردَّ على المحقِّقِ عَضُدِ الدِّين[٤]؛ لأنه مثَّل باعتقاد أنَّ «الواحدَ نصفُ الاثنين»، إلا أنه يَرِدُ عليه[٥]: أنه إن أراد أنه يريدُ جزئيًّا من جزئيَّاتِه أصلًا؛ فالتمثيل بغير الجزئيِّ لا يدلُّ عليه[٦]، وإن أراد أنَّه لا يريد جزئيًّا من جزئياته فقط، بل يريدُ الأعمَّ، فمراد المحقِّق أيضًا ذلك، وإيرادُ المثالِ من جزئياته -مع وقوع التمثيلِ من الإمام بغير الجزئيِّ- لدفع توهُّمِ الاختصاص، كما توهَّم الشارح.

---

(١) لعدم إمكانه (منه)

(٢) حيث قال: «وإنما يتبين معناه بتقسيم ومثال»، اللهم إلا أن يقال: المراد من التبيّن أعم من أن يكون ذاتيـًا أو عرضيـًا، على ما يوافق قوله بالتقسيم المذكور (منه)

(٣) خبر أن.

(٤) شرح المواقف (١/ ٦٨)

(٥) على الشارح (منه)

(٦) فإن التمثيل لا يدل على الحصر (منه)

قوله: «ووجوه الخلَل ظاهرةٌ»، أمَّا في الأول فخروج علم الله، مع كونه معترفاً بأن لله علماً؛ إذ لا يُسمَّى علمُه: «معرفةً» إجماعاً، والدَّوْرُ؛ إذ «المعلومُ» مشتقٌّ من العلم[١]، وزيادةُ قوله: «على ما هو به»؛ إذ المعرفةُ لا تكون إلاَّ كذلك؛ لأن إدراكَ الشيء لا على ما هو به جهالةٌ لا معرفةٌ، وأمّا في الثاني فالدورُ، وتعريف الشيءِ بنفسِه، والزيادة، وأمّا في الرابعِ فدخولُ التقليد، وأمّا في الخامس والسادس فالدور[٢].

[قوله: «وهي الاعتقادات»، وإنما جعل الشك منها على سبيل التغليب.

قوله: «والاعتقاد بحاله»، وليس بجهلٍ؛ لعدم الثبات، والثباتُ معتبرٌ في الجهل، غاية الأمر خروج بعض الاعتقاد التقليدي بقيد «المطابقة» أيضاً، إلا أن إخراج كلمة «يحصل» بقيد «الثبات»، ولذا زاد على تصوير غير المطابق من الاعتقاد حيث قال: «ولهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم».

قوله: «كذلك العقل»، والأظهرُ أن يقول: «كذلك لا معنى للعلم إلا انطباع صورة المعقول في العقل»، إلا أنهم كثيراً ما يتسامحون في أمثاله.

قوله: «يفهمك حقيقة العلم»؛ لجواز الانتقال من بعض العوارض إلى حقيقته[٣]].

قوله[٤]: «يُريد عُسر تحديده بالحدِّ الحقيقي»، وأن ذلك ليس ببعيد، ردَّ على

---

(١) في هامش نسخة (لا له لي): فإن قلتَ: العلم المعرَّف هو الحاصل بالمصدر، الذي يقع وصفاً للعالم، ويستمر اتّصافه به، ومعرفةُ «المعلومِ» المشتق يتوقف على العلم بمعنى المصدر، ولا تلازم بينهما في التعقل، قلت: عدولٌ عن الظاهر إلى الخفي، وعن الحقيقة إلى المجاز العرفي، فلا يحسن في التعريفات (منه)

(٢) وتخصيص العلم بالحادث ـ كما قيل [القائل الفناري] ـ لا يلتفتُ إليه في مقام ذكر جعل البحث فيه توطئة لما هومعظم المسائل من الذات والصفات، فالمناسب تعميمه (منه)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٤) هذه القولة ليست في نسخة (لا له لي)

صاحب (المواقف[1]) حيث استبعدَه؛ بناءً على أنه حمل التحديد في كلام الإمام الغزالي على معنى التعريف، فردّه الشارحُ بناءً على أن المراد من التحديد التعريفُ بالحد الحقيقي، كما هو الظاهر المشهور، والمنقول أيضاً كذلك عن الغزالي، وحينئذٍ لا بُعدَ فيه، بل هو كلامٌ محقَّقٌ جارٍ في غير العلم، كما اعترف به بقوله: «في أكثر الأشياء، بل أكثر المدرَكات الحسِّيَّة»[2].

قوله[3]: «وأنه لا يريد بالمثال جزئيـاً من جزئياته»، على ما فهمه البعض، ومنشأ الرد على ذلك البعض أنه عيَّن الغزالي مرادَه بالتشبيه، وحصر عليه بأداة الفصل، حيث قال: «وأما المثال فهو أن إدراكَ البصيرة شبيه...»[4] إلخ، فلا مجال للحمل على التمثيل، لكنَّكَ خبيرٌ بأن ذلك التشبيه للمثال، لا لحصر المثال في التشبيه؛ إذ لا وجهَ لهذا التخصص؛ لتحقق المثال بأن يُقال: كاعتقادنا أن الواحدَ نصفُ الاثنين، وأداةُ الفصلِ كثيراً ما تُستعمل في غير معنى الحصر، كالتأكيد وغيره، ولعلَّ الحَبْرَ الشريفَ أشارَ إلى ما قلتُ بقوله في تقريرِ كلام الإمام: «وأمَّا المثالُ فكأنْ يُقال: العلمُ إدراك

---

(١) (١/ ٦٨-٦٩ ولاحظ كلام الجرجاني)

(٢) المستصفى (٢١)

(٣) في نسخة (لا له لي): «قوله: «وأنه لا يريد بالمثال جزئيًا من جزئياته»، على ما فهمه البعض، حيث مثّل له: باعتقاد أن الواحد نصف الاثنين، لكنّك خبير بأن ذكر التشبيه للمثال لا لحصر المثال في التشبيه؛ إذ لا وجه لهذا التخصيص لتحقيق المثال؛ بأن يقال: «كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين»، وأداةُ الفصل كثيراً ما تُستعمل في غير معنى الحصر، كالتأكيد وغيره، فأشار ذلك البعض إلى ما ذكرنا بإيراد المثال المغاير لما صوّره الإمام، وفي تقرير الشريف لمحة إلى ما قلنا، حيث قال في تقرير كلام الإمام: «وأما المثال فكَأَنْ يقال: «العلم إدراك البصيرة المشابه لإدارك الباصرة»، أو يقال: «هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين».

(٤) المستصفى (٢٢)

البصيرة المشابه لإدراك الباصرة أو يقال: كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين»[١].

قوله: «وإلى هذا ذهب كثيرٌ من المحقِّقين»، ولعلك تقول: إن الحكمَ بالوجدان على معلوميَّة العِلمِ في مطلع البحث، وإسناد القول بجلائه إلى المحققين في مقطع البحث، يقتضي ارتضاءَ القول بجلاء كُنْهِ العلمِ والاضطرار به، وإنْ ضمَمْته إلى المفهوم من الجواب آخراً عن تقرير الإمام: بأنه لا يلزمُ منه تصوُّرُ العلم بالكُنْهِ، يلوح منه أثرُ الاضطراب، فما الرأي اللائحُ منه الصواب؟ قلتُ: ما رآه الحَبْرُ الشريف من الرأي في بعض حواشيه المعلّقة في أمثال هذه المباحث: «أن الإحساسَ بالجزئيات كاف في إدراك كلِّيَّاتِها بحذف المشخِّصات، ولا حاجةَ إلى تعريف أصلاً، كيف وأي تعريف تقرَّر[٢] هناك كان في إفادة التصورِ متقاصراً[٣] عن تلك الإحساسات، كما لا يخفى على من تأمَّل وأنصف»[٤]، هذا كلامه، ولك أن تحدِس منه تمشية ما ذكره في الوجدانيات الجليَّة غاية الجلاء، تدبَّر تدْرِ.

[قوله: «ما وقع فيه»؛ أي: في تعريف العلم من الاختلاف؛ لشدّة وضوحه؛ لأن المعرَّف لمّا كان جليًّا وجب أن يُورَدَ تعريفٌ يكون أجلى منه، ووجدانُه مُتعسر؛ ولذا اختلف فيه[٥]].

قال: (ولا نزاعَ في اشتراكِ لفظِه، فقد يُقال لمطلقِ إدراكِ العقلِ، فيُفسَّر بحصولِ الصورةِ في العقل، أو وصولُ النفسِ إلى المعنى، ولأحدِ أقسامِ التصديقِ، فيُفسَّر بالحكمِ

---

(١) لاحظ: شرح مختصر المنتهى مع الحواشي (١-١٦٢ و١٦٦)، وليس هذا الكلام في شرح المواقف.

(٢) نسخة (لا له لي): «يورد».

(٣) في المطبوع: «متأخرا».

(٤) حواشي مطالع الأنظار (١/ ٥٩٤ بأدنى تصرف)

(٥) زيادة من نسخة (لا له لي)

الجازمِ المطابقِ لموجبٍ، ولِما يشملُ التصورَ والتصديقَ اليقينيَّ، فيفسرُ بصفةٍ يتجلّى بها المذكورُ لمَن قامَتْ به؛ إذ لا تجلّي في غيرِ اليقينِ، أو بصفةٍ تُوجبُ تمييزاً بينَ المعاني لا يحتملُ النقيضَ. والعاديَّاتُ إنَّما تحتملُ النقيضَ بمعنى أنَّه لو فُرِضَ لم يلزمْ منه محالٌ لذاته، لا بمعنى تجويزِ العالِمِ إيَّاه حقيقةً كما في الظنِّ، أو حُكماً كما في اعتقادِ المُقلّد):

أقول: لفظ العلم يُقال في الاصطلاحِ على معان:

ـ منها إدراكُ العقل، فيفسرُ بحصولِ صورةِ الشيءِ في العقل، وسيجيءُ في بحثِ الكيفياتِ تحقيقُه ودفعُ ما أوردَ عليه.

ـ وبعضُهم نظرَ إلى أنَّ العلمَ صفةُ العالِمِ، والحصول صفةُ الصورةِ، فعدلَ إلى وصولِ النفسِ إلى المعنى أخذاً ممَّا ذكرَه الإمامُ وغيرُه أنَّ أولَ مراتبِ وصولِ النفسِ إلى المعنى شعور، فإذا حصلَ وقوفُ النفسِ على تمامِ ذلك المعنى فتصورٌ، فإذا بقي بحيثُ لو أرادَ استرجاعَه بعد ذهابِه أمكنَه يُقالُ له: حفظٌ، ولذلك الطلب تذكر، ولذلك الوجدانِ ذِكر.

وأنت خبيرٌ بأنَّ حصولَ الصورةِ في العقلِ أيضاً صفةُ العالِمِ.

ـ ومنها أحدُ أقسامِ التصديق، وهو ما يقارنُ الجزمَ والمطابقةَ والثباتَ، فيخرجُ الظنُّ والجهلُ المركَّبُ والتقليدُ، وسيجيءُ بيانُ ذلك.

ـ ومنها ما يشملُ تصورَ المطابقِ والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعُرفِ واللغةِ، ولهم فيه عبارتان:

الأولى: صفةٌ يتجلّى بها المذكورُ لِمن قامَت به، أي صفةٌ ينكشفُ بها ما يذكرُ ويلتفتُ إليه انكشافاً تاماً لِمَن قامَت به تلك الصفةُ، إنساناً كان أو غيرَه.

وعَدَلَ عن «الشيءِ» إلى «المذكورِ» ليعمَّ الموجودَ والمعدوم، وقد يتوهمُ أنَّ المرادَ به المعلوم؛ لأنَ في ذكرِ العلمِ ذكرُ المعلومِ، وعَدَلَ إليه تفادياً عن الدورِ. وبالجملةِ فقد خرجَ الظنُّ والجهلُ؛ إذ لا تجلِّيَ فيهما، وكذا اعتقادُ المقلِّدِ؛ لأنَّه عقدةٌ على القلبِ، والتجلِّي انشراحٌ وانحلالٌ للعقدة.

الثانية: صفةٌ تُوجبُ تميزاً في المعاني لا يحتملُ النقيض[1]، أي صفةٌ تستعقبُ بخلْقِ اللهِ تعالى لِمَن قامت به تمييزاً في الأمورِ العقليةِ كليةً كانت أو جزئية.

فيخرجُ مثل القدرةِ والإرادة، وهو ظاهرٌ، وإدراكُ الحواسِّ؛ لأنَّ تمييزَه في الأعيانِ ومَن جعلَه علمـاً بالمحسوساتِ لـم يذكرْ هـذا القيـدَ. وخـرجَ سـائرُ الإدراكات؛ لأنَّ احتمـالَ النقيـضِ في الظـنِّ والشـكِّ والوهـمِ ظاهـرٌ، وفي الجهـلِ المركـبِ أظهـرُ، وكـذا اعتقـادُ المقلِّـد؛ لأنَّـه يـزولُ بتشـكيكِ المشـكِّك، بـل ربما يتعلـقُ بالنقيـضِ جزمـًا.

وقد يقالُ: إنَّ الجهلَ المركبَ ليس بتمييزٍ، وكذا التصورُ الغيرُ المطابق، كما إذا ارتسمَ في النفسِ مِن الفَرَسِ صورةُ حيوانٍ ناطقٍ، وأمَّا المطابقُ فداخلٌ؛ لأنَّه لا نقيضَ له، بناءً على أنَّ في أخذِ النقيضِ شائبة الحكمِ والتركيب، ولا يخفى ما فيه.

ومنهـم مَـن قيَّـدَ المعـانيَ بالكليةِ ميلاً إلى تخصيصِ العلـمِ بالكليـات والمعرفةِ بالجزئيـات، فـلا يَـرِدُ مـا ذكـر في (المواقـف) أنَّ هـذه الزيـادةَ مع الغنى عنها تُخلُّ نظرٍ بطـردِ التعريـفِ - أي جريانِـه - في جميـعِ أفـرادِ المعـرف[2]، علـى مـا ذكـرَ ابـنُ الحاجـبِ

---

(١) اختاره الإمام العضد في المواقف، وقال السيد الشريف: «واعلم أن أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به». اهـ (انظر شرح المواقف ١/ ٧٧، ٨٦).

(٢) قال الإمام العضد في المواقف: «ومنهم مَن يزيد قيدًا ويقول: (بين المعاني الكلية)، وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد، إذ يخرج العلم بالجزئيات». اهـ انظر شرح المواقف (١/ ٨٥).

أنَّ اسمَ الفاعلِ يُوردُ على طردِ تعريفِ الاسمِ، والفعلُ المضارعُ على عكسِه، قالوا: وهذا مصطلحُ النحاة.

ثمَّ الظاهرُ مِن قولِنا: «تمييزاً لا يحتملُ النقيضَ» أنْ يُرادَ نقيضُ التمييزِ، ولمَّا لم يكن له كثيرُ معنى ذهبَ بعضُهم إلى أنَّ المرادَ به صفةٌ تُوجبُ التمييزَ إيجاباً لا يحتملُ النقيضَ، وليس بشيءٍ، والحقُّ اعتبارُ ذلك في متعلقِ التمييزِ، على ما قالوا أنَّ «اعتقادَ الشيءِ أنه كذا مع أنَّه لا يكونُ إلَّا كذا» عِلمٌ، ومع «احتمالِ أنْ لا يكونَ كذا احتمالاً مَرجوحاً» ظنٌّ، فالمعنى أنَّه صفةٌ توجبُ للنفسِ تمييزَ المعنى عندَها، بحيثُ لا يحتملُ النقيضَ في متعلَّقِه.

ويدلُّ على ذلك تقريرُ اعتراضِهم بالعلومِ العادية، مثل العلمِ بكونِ الجبلِ حجراً، فإنَّه يحتملُ النقيضَ بأنْ لا يكونَ حجراً بل قد انقلبَ ذهباً بأنْ يخلقَ اللهُ تعالى مكانَ الحجرِ الذهبَ، على ما هو رأيُ المحققينَ، أو بأنْ يسلبَ عن أجزاءِ الحجرِ الوصف الذي به صارتْ حجراً، ويخلق فيه الوصفَ الذي به يصيرُ ذهباً، على ما هو رأيُ بعضِ المتكلِّمينَ مِن تجانسِ الجواهرِ في جميعِ الأجسام.

والجوابُ أنَّ المرادَ بعدمِ احتمالِ النقيضِ في العلمِ هو عدمُ تجويزِ العالِمِ إيَّاه لا حقيقةً ولا حُكماً، أمَّا في التصورِ فلعدمِ النقيضِ[1]، أو لأنَّه لا معنى لاحتمالِ

---

(١) قال الإمام السعد في شرح النسفية (ص١١٣، ط١ دار نور الصباح):
«.. وللتصورات بناء على أنها لا نقائض لها على ما زعموا». اهـ
وقد فهم بعض المحشين من قوله «على ما زعموا» أنّه يضعّف هذا القول في شرح النسفية، قال الخيالي في حاشيته (ص١١٤):
«قوله: (على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم؛ لأنه يبطل كثيرًا من قواعد المنطق مثل قولهم: نقيضا المتساويين متساويان، وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولًا وبالعكس». اهـ

النقيضِ بدون شائبةِ الحكم، وأمَّا في التصديقِ فلاستنادِ جزمِه بالحكمِ إلى موجبٍ بحيثُ لا يحتملُ الزوالَ أصلاً، والعاديَّاتُ كذلك؛ لأنَّ الجزمَ بها مستندٌ إلى موجبٍ هو العادة، وإنما يحتملُ النقيضَ بمعنى أنَّه لو فرضَ وقوعُه لم يلزمْ منه محالٌ لذاتِه؛ لكونِه في نفسِه مِن الممكناتِ التي يجوزُ وقوعُها ولا وقوعها، وذلك كما يحكمُ ببياضِ الجسمِ المشاهَدِ قطعاً مع أنَّه في نفسِه ممكنٌ أنْ يكونَ وأنْ لا يكونَ.

والحاصلُ أنَّ معنى احتمالِ النقيضِ تجويزُ الحاكمِ إياه حقيقةً وحالاً، كما في الظنِّ لعدمِ الجزمِ بمتعلَّقِه، أو حكماً ومآلاً كما في اعتقادِ المقلِّدِ لعدمِ استنادِ الجزمِ به إلى موجبٍ مِن حسٍّ أو عقلٍ أو عادةٍ، فيجوزُ أنْ يزول، بل يحصل اعتقادُ النقيضِ جزماً، وبهذا يظهرُ الجوابُ عن نقض[1] تفسير العلمِ باعتقادِ المقلِّدِ سيَّما المطابق، بناءً على أنه لا يحتملُ النقيضَ في الواقعِ ولا عندَ الحاكمِ، وهو ظاهرٌ، ولا عبرةَ بالإمكانِ العقليِّ كما في العاديَّات.

• حاشية السينابي •

قوله: «ولهم فيه عبارتان الأولى... إلخ»، المفهوم من (فوائد شرح الأصول)[2]: أن هذا التفسيرَ للعلم بمعنى المَلَكة، لكن هذا لا يلائم السِّباقَ والسياقَ، أمَّا الأولُ: فلأنَّ سبب تصدير علم الكلام بمباحث العلمِ هو أن الردَّ على مُنكري حصول العلم أصلًا أو استفادته من النظر مطلقًا، أو في الإلهيَّات خاصةً، يتوقف على ذلك، ومعلومٌ أن ذلك ليس بمعنى المَلَكة، وأما الثاني: فلأن انقسامَ العلمِ إلى التصورِ والتصديق، وانقسامَ كلٍّ منهما إلى الضروريِّ والنظريِّ إنما يتأتَّى في العلم بمعنى الإدراك، لا بمعنى المَلَكة، كما لا يخفى.

---

(١) في النسخة السلطانية «نقيض»، وفي «ب»: «بعض».

(٢) (١/ ٦٤)

قوله: «ما يذكر ويلتفت إليه...» ا. هـ، كأنَّه أشار به إلى أن «المذكورِ» من «الذُّكر» لا من «الذِّكر»، وإن صرَّح به في (شرحه للعقائد[1])، إلا أنَّه لا يخلو عن تكلف؛ لأن «الذُّكر» - كما مرَّ آنفًا - يقتضي سابقةَ الحصول، ويخرج عنه علم الأشياء ابتداءً، اللهمَّ إلا أن يُقال: المرادُ من شأنه أن يلتفتَ إليه، كما أنَّ «الذِّكر» كذلك.

قوله: «وقد يتوهم أن المرادَ المعلوم؛ لأنَّ في ذلك العلم...» إلخ، فناسب أن يُراد من المذكور[2] المعلوم؛ لوجود وصف المذكوريَّة فيه، ولا يخفى أن مُوافقة الحكم للدليل لا يستلزمُ إرادتَه منه، فلا يلزم من كون المعلومِ مذكورًا إرادةُ المعلوم من لفظ «المذكور»، ولعلَّه لهذه النُّكتة قال: «وقد يتوهَّم...».

قوله: «أي: صفة تستعقبُ لخلق الله تعالى»، قيل: تفسير الإيجابِ بالاستعقابِ يقتضي أن يحصلَ العلم، ثمَّ يُميَّز المعلوم، كما يُقال: إنَّ النظرَ في المُقدِّمتَين يستعقبُ العلم بالنتيجة، وليس بصحيح؛ فإنَّ تميُّز المعلومِ مع العلم زمانًا، حتى ذهب كثيرٌ من العلماء إلى أنه عينُ التميُّز، ولا يخفى أن هذا ذهول عن استعمال «الاستعقاب» في الذاتيِّ أيضًا، وهو واقعٌ، يعرفُه من تتبَّع مباحثَ العلل والمعلولات، وأمّا ما ذُكر من أن النظرَ في المقدِّمتَين يستعقبُ... إلخ؛ فإنما هو حكمٌ للنظر، لا حدٌّ له، ولا يلزم حصولُ المحدود ببعض الحدِّ.

قوله: «ولا يخفى ما فيه»؛ لأنَّا لا نسلِّمُ عدم إفادة الجهل المُركَّب التميُّز، وكذا التصور الغير المطابق؛ لأنَّ المعنى من إفادة التميزِ أن يكون المحلُّ بحيث يُلاحظ مدركاته، ويميزُها عمَّا عداها، وهذا القدرُ حاصلٌ فيهما صوابًا أو خطأ، وقد يُقال: إنه يتعلق بقوله: «بناء على أن...» إلخ، ويُوجَّه: بأنه حينئذٍ يلزم أن يدخلَ التصورُ

---

(١) (١٥)

(٢) أي: شأنه أن يذكر (منه)

الغير المطابق أيضًا؛ لأنه لا نقيضَ له؛ لما فيه من شائبة الحكم، ولا يخفى ما فيه؛ لأنَّ التصورَ الغيرَ المطابقِ خرج بقوله: «يوجب تميزًا»؛ لأنه لا يفيد التميز على زعم هذا القائل، فالصواب ما ذكره[١]، فلا تَغفَل.

قوله: «ميلًا إلى تخصيصِ العلم بالكُلِّيَّات»، فإنْ قِيل: الكلامُ في تحقيق ماهيَّة العلم، وتخصيصُها بالكُلِّيَّات أمر خارج عن البَيْن، قلنا[٢]: المرادُ من التخصيصِ ليس تخصيص ماهيَّة العلم بعد ثبوت عمومِها، بل تخصيص إطلاق لفظ «العلم».

قوله: «مع الغنى عنها...» إلخ، فإنْ قلتَ: لا يخلو إمّا أن تكون الكُلِّيَّة لازمةً للمعاني أو لا، فعلى الأول لا مدخل للزيادة في الإخلال بالطرد؛ لأنه حاصل بدون الزيادة؛ لأنَّ المعاني لا تكون إلا كُلِّيَّةً حينئذ، وعلى الثاني لا معنى لقوله: «مع الغنى عنها»؛ لأنَّ المفهوم منه أن يكون قيد المعاني مفيدًا لمعنى الكُلِّيَّة، قلتُ: معنى قوله: «مع الغنى عنها»: أن قيد الكُلِّيَّة مستغنًى عنه؛ لأنَّ التعريف بدونه صحيحٌ شاملٌ لجميع أفراده، مانع عن الأغيار، فلا حاجةَ إليه لتحصيل أحد هذين الأمرَين، بل اعتبارُه مخلٌّ.

قوله: «ولما لم يكن له كثيرُ معنى...» إلخ؛ وذلك لأنَّ التميُّز من المعاني الإضافيَّة، والنقيض إنما يكون للقضايا، ولهذا حكموا بأن التصوُّراتِ لا نقائض لها، ألا ترى أن مَن قال: بأن العلمَ نفس التعلُّق المخصوصِ بين العالِم والمعلوم - وهم جُمهورُ المتكلِّمين - حَدَّه: بأنَّه تَميُّزٌ معنى عند النفس تميُّزًا لا يحتمل النقيض، ومَن زعم أن المراد من التميُّزِ في التصوُّراتِ هو الصورة الإدراكيَّة، وفي التصديقاتِ هو الإثباتُ والنفي، فقد خالف لهذا المقرَّرَ عند الجمهور، على أنه يلزم أن يكون العلمُ

(١) نسخة حالت أفندي وعدنان: «ذكرناه».

(٢) قائله المرحوم سيد علي (منه)، انظر ترجمته في: الشقائق النعمانية (١/ ٦٢)

هو ما يُوجِبُ الصورةَ والحكم لأنفسهما، كما اعترف به هو أيضًا.

قوله: «وليس بشيء»؛ لأنَّ المرادَ من الإيجابِ الاستعقاب، وهو معنى تصوريٌّ، لا نقيض له، وبهذا تبيَّن بطلانُ ما يُقال: إنَّه شيء؛ لأنَّ معناه: أن الإيجاب لا يحتمل السلبَ وبالعكس.

قوله: «إن اعتقادَ أن الشيءَ كذا مع أنه لا يكون إلا كذا...»، فإنْ قلتَ[1]: الذي يُفهَم منه: أن يكونَ العلمُ مُقارِنًا للحكم بامتناع النقيض، بل في الحقيقة عبارةٌ عن اعتقادَين مطابقَين، كما أن الجهل المُركَّب عبارةٌ عن اعتقادَين غيرِ مطابقَين، ولذلك صار جهلًا مركَّبًا، قلتُ: معنى الكلام: أن العلمَ عبارةٌ عن اعتقاد أن الشيءَ كذا، مع أنه لا يكون إلا كذا في نفس الأمر، بمعنى: حصول ذلك الاعتقادِ مع امتناع النقيض؛ بحيث لو أخطرَ النقيضُ بالبال لحُكِمَ بامتناعه، وهكذا حال الظنِّ، فإنَّ معنى إمكان النقيض فيه: أنه لو أُخطِر بالبال لحكم بامتناعه، وهكذا حال الظنِّ، فإنَّ معنى إمكان النقيض فيه: أنه لو أُخطِر بالبال لحكم به، ولهذا جعلوا كلًّا مِن العلمِ والظنِّ من الاعتقاداتِ البسيطة.

قوله: «بحيث لا يحتملُ النقيضَ في متعلَّقِه»، الأوضحُ أن يقول: «بحيث لا يحتملُ نقيضَ متعلَّقِه»، يعني: أن التميزَ لا يُمكن أن يتعلَّق نقيضُ المتعلَّق، كما في التصديقات، فإن متعلَّقها ـ أعني: القضيَّةَ ـ وإن كان له نقيضٌ، إلا أن التميزَ الحاصلَ في العلم لا يُمكن أن يتعلَّقَ بذلك النقيض.

قوله: «أما في التصور فلعدم النقيض، أو لأنه لا معنى لاحتمال النقيضِ بدون شائبة الحكم...» إلخ، يعني: أن عدم احتمالِ النقيض يجوز أن يكون بانتفاءِ النقيضِ

---

(١) قائله الفناري (منه)، انظر: شرح المقاصد بخط الفناري وبه حواشيه (١٠-ب)، انظر: مكتبة جار الله تحت رقم (١٢٣١)

أو بانتفاءِ الاحتمال، وإن كان انتفاءُ النقيض مستلزمًا لانتفاء الاحتمال، وهذا كما أن انتفاءَ المُركَّب يجوز أن يكون بانتفاء المادة أو الصورة، وإن كان انتفاءُ المادةِ مستلزمًا لانتفاء الصورة.

فإن قلتَ: قد عدُّوا الشكّ من التصورات، وهو محتمل للنقيضِ، كما مرَّ، قلتُ: الشك غيرُ داخلٍ في التصوُّر الواقع قسمًا من العلم المفسَّر بما ذكر ههنا، كالظنِّ والوهم، وإنما هو من أقسام العلمِ بالمعنى الأعمِّ، الذي يعتبره الحكماء في أوائل المنطقِ، بناءً على أن مباحث الصناعات الخمس داخلةٌ في ذلك.

واعلم أن مبنى ما ذكر على أن التصوراتِ كلَّها مطابقةٌ لما هي تصوراتٌ له، وأما الخطأ في البعض فراجعٌ إلى الحكم الضمنيِّ، وهو أن هذه الصورة لهذا المتصوَّر، فإنَّ هذا الحكمَ قد صار مَلَكةً للنفس، لا أن يكون من استلزام التصورِ للتصديق، وتحقيقُ ذلك: أن التصورَ عبارة عن الصورة الحاصلة في العقل، وهي إنما تطابقُ لما هي صورة له، وإن لم يلزم مطابقتُها لما يُجعَلُ صورة له، فإنه فرقٌ بين المطابقةِ والتطبيق، فإذا تصوَّر الشيء بالوجه؛ فإن كان وجهًا له في الواقع فهو مطابقٌ له لا محالةَ، وإن لم يكن وجهًا له فهو مطابقٌ أيضًا لما هو وجه له، وإنما الخطأُ في التطبيق، وهذا بالحقيقة معنى الخطأ في الحكم الضمنيِّ، وليس هذا غُفولًا عن الفرق بين العلم بالوجه وعلم الشيء من ذلك الوجهُ، كما لا يخفى على مَن له علم بوجه[1]، فإنَّ معنى علم الشيء بالوجه علمُ الشيء بوجهِه، لا علمُ الشيء بما جُعِلَ وجهًا له، وإن لم يكن وجهًا له، على أنَّ علمَ الشيء بالوجه في غير المطابقِ إنما يتصوَّرُ[2] في العلم بالمعنى الأعم، وليس الكلامُ فيه، نعم يلزم هناك وجودُ العلم التصوريِّ مع الجهل في التصديق، ولا محذورَ فيه، فإنه لا استبعادَ في أن يكون التصورُ بحسب الذات من قَبيل العلم، وبحسب العارض من قَبيلِ

---

(١) في الهامش: «رد على الخيالي».

(٢) في الأصل كلمة غير واضحة، قدرناها بـ«يتصور».

• حاشية السيناپي •

الجهل، كما أن السوادَ والبياضَ بالنظر إلى ذاتِهما من قَبيل المتضادَّين، وباعتبار عارض التضادِّ من المتضايفَين.

قوله: «أو حكمًا ومآلًا، كما في اعتقاد المقلِّد؛ لعدم استناد الجزم به...» إلخ، أورد عليه[1]: «أن المقلِّد ربَّما لا يحصلُ له التجويزُ في المآل، بل يموت على ذلك الاعتقاد، ولو ذهبتَ إلى إمكانِ التجويزِ فهو حاصلٌ في العلم أيضًا، ولهذا قال: «ولا عِبرةَ بالإمكان العقليِّ»، وجوابُه أن يُقال: المراد هو الإمكانُ المأخوذ بمعنى سلبِ ضرورةِ الوجود، فيقابل الوجوب، وهذا الإمكانُ موجودٌ في التقليد؛ إذ لا موجبَ له، ومنتفٍ في العلم؛ [فلا وجوب[2]]، إذ فيه مُوجِب.

• حاشية البروسوي •

قوله: «وأنت خبير بأن حصول...» إلخ، إنما جعل الشارحُ أخذَ المجموع ملجأً لدفع إيراد أنه تعريفٌ بالمُباين، وفَعَلَ هذا في نظائرِه[3]، وقال[4]: «إلَّا أنه مركَّبٌ لا مشتقٌّ منه صفة»، وردَّه الشريفُ[5]: «بأنه لا نجدُ به نفعًا؛ إذ لا يخرج به عن كونه صفةً للصورة، فالحقُّ أنْ يُحمَل أمثالُه على التسامُح؛ بناءً على ظهور المعنى، أو يُصارُ ههنا إلى أنه من قَبيل إضافةِ الصفة إلى الموصوف».

قوله: «ويلتفتُ إليه»، إشارة إلى أن «يُذكر» من «الذُّكر» بالضم؛ وهو ما يكون بالقلب، أو إلى أنه من «الذِّكر» ـ بالكسر ـ على الشائع المتبادَر، إلَّا أنه استُعمل في

---

(١) المورد مولانا الفناري رحمه الله (منه) انظر: شرح المقاصد بخط الفناري وبه حواشيه (١١-أ)، انظر: مكتبة جار الله تحت رقم (١٢٣١)

(٢) زيادة من نسخة حالت أفندي وعدنان.

(٣) أي: في تعريفِ الحقِّ والاستطاعة في (شرح العقائد)، وفي تعريف الدلالة في (المطوَّل) (منه)

(٤) في شرح العقائد (٦١)

(٥) لم أجد هذه العبارة للسيد، لكن لاحظ: حاشية جلبي (١/ ١٠٩-١١٠)

معنى الالتفات مجازاً، بشهادة الفحوى[١]، كما مر نظيره في قول (المواقف): «نحاول أن نعلمه»، وقد يُفسَّر: بما يمكن أن يُعبَّر عنه، أو ما من شأنه أن يذكر، كما اختاره الشارح في (شرح العقائد[٢])، وأما التوجيهُ الَّذي نقله بقوله: «وقد يتوهَّم...» فتقريره: أن المراد بالمذكور المعلوم، فلما توجَّه عليه أنه لم يذكر المعلوم بعد، فكيف صحَّ أنْ يعبَّر عنه بالمذكور، وجِّه: بأن العلم مذكورٌ، وذكرُه ذكرُ المعلوم، وأما كونه توهّماً فهو أن هذا التأويلَ مع زيادة بعده ففيه كشفُ جزء الحدِّ بجانب المحدود بعنوانٍ يتعلَّقُ باللفظ دون المعنى، فلا يُدفَع الدَّور.

قوله: «أي: صفة يستعقب...» إلخ، إشارةٌ أن العلمَ صفةٌ حقيقيةٌ موجودةٌ ذاتُ إضافة، فهو في الشاهد كهو في الغائب؛ لأنهم كما لم يجعلوا العلمَ في حقِّ الغائب عبارةً عن صورة حاصلة في المدرِكِ مطابقةٍ للمعلوم، بل فسّروه بصفة حقيقية ذات إضافة، كما في سائر الصفات، كذلك لم يريدوا به في حقِّ الشاهِدِ الصورةَ المذكورة، بل أرادوا به صفةً حقيقيَّةً تستعقب التمييزَ[٣]، أي: الإضافة، التي هي التصوُّر والتصديق؛ إذ التعدُّدُ والتغايُر نظراً إلى المتعلِّق يجريان فيه، لا في منشأها، الَّذي هو صفة حقيقية شخصية لا تقبل التعدد، وقسمة العلم إليهما حينئذ أمر تسامحي.

قوله: «وفي الجهل المركَّب أظهرُ»؛ لتعيّن النقيض فيه؛ بأن يكون هو الواقع،

---

(١) في هامش نسخة (لا له لي): فلا يقتضي سابقةَ الحصول، كما تُوهم وصِير إلى مثل تأويل «الذِّكر» -بالكسر- على الوجه الثاني، نعم يُحتاج إليه بناءً على أن الالتفات يقابل الذهول، فلا يتناول ما يذهل عنه من العلوم إلا بهذا التأويل (منه)

(٢) (١٥)

(٣) في هامش نسخة (لا له لي): فسقط ما يُقال: إن تفسير الإيجاب بالاستعقاب يقتضي أن يحصل العلم ثم يتميز المعلوم، كما يقال: إن النظر في المقدمتين يستعقب العلم بالنتيجة، وليس يُصحح بأن تميز المعلوم مع العلم زماناً، حتى ذهب كثيرٌ إلى أنه عين التميز (منه)

فكيف بالاحتمال، بخلاف الظن وأخويه؛ لعدم تعين النقيض فيها كذلك، وأمّا احتمالُ أخويه النقيضَ، فلأن فيهما شائبةَ الحُكم والتركيب، فعدُّهم من التصور لخلوِّها من الحكم، لا يُنافي افتراقَها منه في إمكان النقيض وعدمه.

قوله: «ولا يخفى ما فيه»؛ لأن الجهلَ المركَّبَ[1] تمييزٌ[2]، والتصورات بأسرها مطابقةٌ للمتصوَّرات، وعدم المطابقة في الحكم بأنها صورها اللازم لتلك التصورات، مثلاً إذا رأينا حجراً من بعيد، فحصل منه صورةُ إنسان، فالخطأ في الحكم بأن هذه الصورة لهذا المرئيِّ. ولبعض مَن زُيِّن له سوء خيالِه إيرادٌ عليه: بالفرق بين العلمِ بالوجهِ والعلم بالشيء من ذلك الوجه[3]، وأنت تدفعُه: بأن الكلامَ بين المتميّز والتمييز الَّذي لا حظَّ له من المعلوميَّة، بل جُعل آلةً كاشفةً له بالذات حقيقةً، نعم قد تطلق الصورة على الوجه المعلوم على سبيل التشبيه، باعتبار أنَّه آلةٌ لتعرّف حالِ الغير، ومرآةٌ لملاحظتها، لكنَّه خارجٌ عمَّا نحن فيه، كما ترى.

قوله: «مع الغنى عنها محل نظرٍ بطرد التعريف»، فإنْ قلتَ: الجمعُ بين الغنى عن قيد الكُلِّيَّة وإخلاله بالطرد ممَّا لا يستقيم؛ لأنَّ المعاني إن اختصَّت بالكُلِّيَّة، فقيد الكُلِّيَّة مستغنى عنه، لكن لا يكون هو المخل للتعريف، وإن لم يختصَّ بها لا يكون مستغنى عنه؛ لإفادة اختصاصِها بالكُلِّيَّة، نعم يلزمُ أنه مُخِلٌّ للاطّراد، قلتُ: الغنى بالنسبة إلى الجزئيات الظاهرة؛ لأن المراد بالمعاني ما يقابل العينيَّة الخارجيَّة،

---

(١) في هامش نسخة (لا له لي): لا لأنه يلزم حينئذ أن يدخل التصور الغير المطابق أيضاً؛ لأنه لا نقيضَ له؛ لأن التصور الغير المطابق خرج بقوله: «يوجب تمييزاً»؛ لأنه لا يفيد التمييز على زعم هذا القائل (منه)

(٢) في نسخة (لا له لي): «يفيد التمييز».

(٣) في هامش نسخة (لا له لي): «على أن معنى علم الشيء بالوجه علم الشيء بوجهه، لا علم الشيء بما جعل وجهاً له، وإن لم يكن وجهاً له، والأول مطابق لما هو وجه له (منه)

والإخلال بالنسبة إلى الجزئيَّات الباطنة، كإدراك لذَّتنا مثلاً.

قوله: «وهذا مصطلح النحاة»؛ يعني: أن ذكر الطردِ بهذا المعنى -الَّذي هو الجامعيَّة- مصطلحُ النحاة، وإلا فالطَّرد في مصطلح الميزانِيِّين بمعنى المنع.

قوله: «ثمَّ الظاهر»، لا بدَّ قبل بسط هذا المقامِ مِن تمهيدِ أمرَين؛ الأوَّل: أن المعلومَ قد تعلَّقت به الصفةُ، وكذا التمييزُ، فلكلٍّ منهما تعلُّقٌ به، وللإيجاب أيضاً تعلق بالتمييز وبالمتعلق أيضاً، الثاني: أنَّ لنا صورةً إدراكيَّةً هي الصفةُ القائمة بالنفس، وتمييزاً يحصل للمحل بواسطة تلك الصفة؛ هو الإضافة بينها وبين المعلوم، ومتعلقاً هو المعلوم، وإيجاباً للصفة المذكورة للتمييز المذكور، ثمَّ نقول: إذا اعتبرْنا الاحتمالَ المنفيَّ بالنظر إلى الأشياء المذكورة في الأمر الثاني حصل أربعة، وكذا إذا اعتبرنا النقيضَ بالنظر إليها، وإذا ضربنا الأربعة في الأربعة حصل ستة عشر احتمالاً عقليّاً، فإن اعتبرنا الاحتمال بالنظر إلى الصفة، فلا شكَّ أنها لا تحتملُ نقيضَها، بمعنى: أنها لا تحتمل أن يتعلَّق بالمعلومِ نقيضُها بدلها، ولا لنقيضِ التمييز، بمعنى: أنه لا يحتمل أن يوجب بمحلِّها نقيضُ ذلك التمييز، ولا لنقيض المتعلق، بمعنى: أنه لا يحتمل أن يتعلَّق بنقيضه ولا بنقيضِ الإيجاب، بمعنى: أنَّه لا يحتملُ أن يكون منشأً لنقيض ذلك الإيجاب، وهو اللاإيجاب للتمييز المذكور، أو الإيجاب لنقيض التمييز المذكور، وإنِ اعتبرنا الاحتمال بالنظر إلى التمييز، فنقولُ: إنَّه لا يحتملُ نقيض نفسه، بمعنى: أنه لا يحتمل أن يتعلَّقَ بالمعلوم نقيضُه، ولا لنقيض الصفة، بمعنى: أنه لا يحتملُ أن يُوجبَه للمحلِّ نقيض تلك الصفة، ولا لنقيض المتعلق، بمعنى: أنه لا يحتملُ أن يتعلَّقَ بنقيضِه[1]، ولا لنقيضِ الإيجابِ، بمعنى: أنه لا يحتمل أن يتعلَّقَ به نقيضُ ذلك الإيجاب، وهو اللاإيجاب، يعني: أنَّه لا توجبُه الصفةُ المذكورة، وإن اعتبرناه بالنظر إلى المتعلق فنقول: إنه لا يحتملُ لنقيضِ نفسه، لكن لا بحسبِ نفس الأمر، بل بالنظر

(١) جاء في الحاشية: «لا معنى له».

إلى المدرك، بمعنى: أنه لا يحتملُ عند المدركِ أن يكونَ الواقعُ نقيضَه، ولا لنقيضِ الصفة، بمعنى: أنه لا يحتملُ أن يتعلَّقَ به بنقيضها ولا لنقيضِ التمييزِ بهذا المعنى، ولا لنقيض الإيجاب، بمعنى: أنه لا يحتملُ أن يتعلَّقَ به نقيضُ ذلك الإيجاب، يعني: أنَّه لا توجبُ الصفة التمييز المذكور المتعلِّق به، أو يُوجب نقيضَ ذلك التمييز، وإن اعتبرناه بالنظر إلى الإيجاب فنقول: لا يحتملُ نقيضه، بمعنى: أنه لا يحتملُ أن يحصل للمحلِّ نقيضُ ذلك الإيجاب، وهو لا إيجاب الصفة له التمييز؛ أي: لا يُوجب الصفةَ له ذلك التمييز، أو إيجابُ نقيض ذلك التمييز، ولا لنقيضِ الصفة، بمعنى: أنه لا يحتملُ أنْ يحصلَ للمحلِّ نقيضُها، ولا لنقيضِ التمييز، بمعنى: أنه لا يحصلُ أن يتعلَّقَ بتمييز نقيضه.

ولا يخفى عليك أن بعضَ هذه الاحتمالاتِ تعسُّفٌ، وبعضَها لا معنى له، وبعضَها لا يُناسب ظاهرَ عبارة الحدِّ، والمقصودُ من ذكرِها ـ مع بُعْدِ بعضِها عن الأوهام ـ أن يُحيطَ علماً بجوانب الحدِّ للتثبّت بالمرام.

قوله[1]: «وليس شيء»؛ إذ مع ركاكة المعنى تأبى عنه عبارة الحدِّ غايةَ الإباء، فلا يُصارُ إليه بلا ضرورة تدعو إليه.

[قوله: «وليس بشيء»، يعني: أن هذا البعض عدل عما ليس له كثرة معنى إلى ما ليس بشيء لأن المراد بالتمييز هنا هو الصورة الإدراكية تصورية كانت أو تصديقية ولها حظ النقيض في جانب التصديق في الجملة بناء على أنها مرآة ما له نقيض في الاصطلاح أعني: القضايا بخلاف الإيجاب فإنه أمر تصوري ههنا فليس له حظ النقيض أصلاً.

قوله: «فلعدم النقيض»، أي: في نفس الأمر وعلى المشهور وعلى تقدير تسليمه لا معنى... إلخ.

---

(١) هذه التحشية على هذه القولة ليست في نسخة (لا له لي)

قوله: «أو حكمًا ومآلًا»، أي: لو وُجد المُشكِّك يزول عن اعتقاده، فليس معه من خارج ممن قلد به، ما لم يُجوِّز به احتمالَ النقيض، بخلاف العلم؛ فإن مع العالم من خارج؛ أي: دليل ما يرفع به الاحتمال، فاندفع ما قيل: إن تجويز المقلد في اعتقاده مآلاً غير كاف؛ لإمكان أن لا يجوزه المقلد إلى حين موته، ولو ذهب إلى إمكان تجويزه فهو حاصل في العلم أيضاً[1]].



(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

[المبحث الثاني: في التصور والتصديق وأقسامها]

المبحثُ الثاني: العلمُ إنْ كان حُكماً أي إذعاناً وقَبولاً للنسبةِ فتصديقٌ، وإلّا فتصوُّر.

فاختلافُهما بالحقيقةِ لا بمجرَّدِ الإضافةِ.

والضرورةُ قاضيةٌ بانقسامِ كلٍّ منهما إلى النظريِّ المفتقِرِ إلى النظرِ، والضروريِّ المستغني عنه.

وقد يفسَّرُ الضروريُّ بما يلزمُ نفسَ المخلوقِ لزوماً لا يجدُ إلى الانفكاكِ عنه سبيلاً، أي لا يقتدر على الانفكاك عنه أصلاً، فلا يَردُ عليه زوالُ الضروريِّ بطَرَيانِ ضدٍ، أو عدم حصولِه لفقدِ شرطٍ، ولا لزوم النظريِّ بعد الحصولِ مِن غيرِ اقتدارٍ على الانفكاكِ حينئذٍ، لوجودِ الاقتدارِ قبلَ ذلك.

واختيار الإمام أنَّ ما يحصلُ مِن التصوراتِ ضروريٌّ، ولا مساغ للاكتساب[1]؛

أمَّا مِن جهةِ المطلوبِ: فلأنَّه إمَّا معلومٌ مطلقاً، فلا يُطلبُ، أو مجهولٌ

---

(١) هكذا في النسخة (الأصل) و(أ، ب)، وفي (د): «واختارَ الإمامُ..»، وفي نسخة المكناسي: «واختارَ الإمامُ أنَّ ما يحصلُ مِن التصوراتِ ضروريٌّ لامتناعِ الاكتساب».

مطلقًا فلا يُمكنُ التوجهُ إليه، أو معلومٌ مِن وجهٍ دون وجهٍ، فلا يُمكنُ طلبُ شيءٍ مِن وجهَيه. بخلافِ التصديقِ فإنَّه يطلبُ لحصول[١] تصوراتِه.

ورُدَّ بأنَّ العلمَ ببعضِ جهاتِ المجهولِ كافٍ في التوجُّه إليه.

وأما من جهة الكاسب: فلأنه إما مِن جميع الأجزاء وهو نفسه، أو بعضها وفيه تعريف بالخارج، أو خارج عنها، وهو يتوقف على العلم بالاختصاص المتوقفِ على تصوُّرِه و[على][٢] تصورِ ما عداه تفصيلًا.

ورُدَّ بأنَّه مجموعُ تصوراتِ الأجزاء، والكسب تصورُ مجموعِها، وأثر الكسب في استحضارِها مجموعةً مرتبةً، فهي مِن حيثُ تعلقُ التصوراتِ بها حدٌّ، ومِن حيثُ تعلُّقُ تصورٍ واحدٍ بها محدودٌ، ولشِدَّةِ اتصالِ الاعتبارَين قد يتوهَّم اتِّحادُهما، وإنما المتحد مجموع الأجزاء والماهية لا تصوُّراتها وتصوُّر الماهيَّة.

وأيضًا، تعريفُ الجزءِ للماهيةِ إنَّما يستلزمُ تعريفَ شيءٍ مِن أجزائِها لو لم يكن مجرَّدُ تمييزِها عمَّا عداها تعريفًا لها، وكان العلمُ بها نفسَ العلمِ بالأجزاءِ، كما أنَّها نفسُ نفسِها[٣].

وأيضا، التعريفُ بالخارجِ إنَّما يتوقَّفُ على الاختصاصِ لا العلم به، ولو سُلِّمَ فيكفي تصورُه بوجهٍ وتصورُ ما عداه إجمالاً.

(١) في (ج): «بحصول».

(٢) زيادة من نسخة المكناسي.

(٣) في نسخة المكناسي: «نفس الأجزاء».

* [الشرح]:

قال: (**المبحثُ الثاني: العلمُ إنْ كان حُكمًا أي إذعانًا وقَبولاً للنسبةِ فتصديق، وإلّا فتصوُّر.**

فاختلافُهما بالحقيقةِ لا بمجرَّدِ الإضافة):

أقول: قد اشتهرَ تقسيمُ العلمِ إلى التصورِ والتصديقِ، واستبعدَه بعضُهم لِمَا بينهما مِن اللزومِ؛ إذ لا تصديقَ بدونِ التصور، بل ذكروا أنَّه لا تصورَ بحسبِ الحقيقةِ بدونِ التصديقِ بالتحقيق، وإنما الكلامُ في التصورِ بحسبِ الاسمِ، فعدلوا إلى التقسيمِ إلى التصورِ الساذجِ ـ أي المشروطِ بعدمِ الحكم ـ وإلى التصديق[1]، وأجابَ آخرون بأنَّ اللزومَ بحسبِ الوجودِ لا يُنافي التقابلَ بحسبِ الصدقِ كما بينَ الزوجِ والفرد، والحصر في التصورِ المقيّدِ بعدمِ الحكمِ وفي التصديقِ ليسَ بتامٍّ؛ لخروجِ تصورِ الطرفَينِ.

وبالجملة، فكلامُ القومِ صريحٌ في أنَّ التصورَ المعتبرَ في التصديقِ هو التصورُ المقابلُ له، وهو التصورُ لا بشرطِ الحكم، أعني الذي لم يعتبرْ فيه الحكم، لا الذي اعتبرَ فيه عدمُ الحكم، وصرحَ الإمامُ والكاتبيُّ بأنَّ هذا هو المراد بالتصورِ الساذجِ والتصور فقط.

وحاصلُ التقسيمِ أنَّ العلمَ إمَّا أنْ يُعتبرَ فيه الحكمُ وهو التصديقُ، أو لا وهو التصورُ، ومعناه أنَّ التصديقَ هو الحكمُ مع ما يتعلَّقُ به مِن التصوراتِ على ما هو صريحُ كلامِ الإمام[2]، لا الإدراك المقيد بالحكمِ على ما سبقَ إلى الفهمِ مِن عبارتِه،

---

(١) الإشارات والتنبيهات (ص٤٠ ـ ٤١، الإشارة ٤).

(٢) قال الإمام الفخر الرازي في «الملخص في المنطق والحكمة» (١/ ٣٥ ط١ دار الأصلين ـ الأردن):

«إن تصورًا، وإذا حكم عليه بنفي أو إثبات كان المجموع تصديقًا. وفرق ما بينهما كما بين البسيط=

حيث يقولُ إنَّه الإدراكُ المقارنُ للحكمِ، أو الإدراكُ الذي يلحقُه الحكمُ، كيف وإنَّه يذكرُ ذلك في معرضِ الاستدلالِ على كونِ التصورِ جزءًا منه، ثم إنَّه كثيراً ما يصرحُ بأنَّه عبارةٌ عن نفسِ الحكمِ، ويجعلُ الحكمَ تارةً مِن قبيلِ الأفعالِ، وتارةً ماهية مسماة بالكلامِ النفسيِّ ليست مِن جنسِ الاعتقادِ ولا الإرادةِ.

والجمهورُ على أنَّه نفسُ الحكمِ، وأنَّه نوعٌ مِن العلمِ متميزٌ عن التصورِ بحقيقتِه لا يتعلقُ إلا بالنسبةِ، بخلافِ التصورِ، حيث يتعلقُ بها وبغيرِها، ألا ترى أنك إذا شَكَكْتَ في حدوثِ العالَم فقد تصورتَ العالَمَ والحادِثَ والنسبةَ بينهما مِن غيرِ حُكمٍ وتصديق، ثمَّ إذا أقيمَ البرهانُ فقد علمت النسبة نوعاً آخرَ مِن العلمِ وهو المسمَّى بالحكمِ والتصديق، وحقيقتُه: إذعانُ النفسِ وقَبولُها لوقوعِ النسبةِ أو لا وقوعها، ويعبَّر عنه بالفارسية «بكرويدن»، على ما صرَّحَ به ابنُ سينا[1]، وهذا ما قال في (الشفاءِ):

التصورُ في قولكَ: «البياضُ عرضٌ» هو أنْ يحدثَ في الذهنِ صورة هذا التأليفِ وما يؤلفُ منه كالبياضِ والعَرَضِ، والتصديقُ هو أنْ يحصلَ في الذهنِ نسبةُ هذه الصورةِ

= والمركب، وكل تصديق ففيه ثلاثة تصورات، للعلم الأولي بأن حقيقة الحكم والمحكوم به وعليه متى لم تكن متصورة تعذر ذلك». اهـ

(١) الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سيناء، أبو علي الرئيس (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ)، كان أبوه من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى، ثم توجه نحوهم الحكيم أبو عبد الله الناتلي، فأنزله أبو الرئيس أبي علي عنده، فابتدأ أبو علي يقرأ عليه كتاب إيساغوجي وأحكم عليه علم المنطق وإقليدس والمجسطي وفاقه أضعافاً كثيرة، حتى أوضح له منها رموزاً وفهمه إشكالات لم يكن للناتلي يد بها.
وكان نادرة عصره في علمه وذكائه وتصانيفه، وصنف كتاب «الشفاء» في الحكمة، و«النجاة» و«الإشارات» و«القانون» وغير ذلك مما يقارب مائة مصنف ما بين مطول ومختصر ورسالة في فنون شتى، وله رسائل بديعة منها رسالة «حي بن يقظان» ورسالة «سلامان وابسال» ورسالة «الطير» وغيرها. (لسان الميزان ٣/ ١٦٧، وفيات الأعيان ٢/ ١٦٠).

إلى الأشياءِ أنفسِها أنها مطابقةٌ لها، والتكذيبُ يخالفُ ذلك[١].

وفي هذا الكلامِ إشارةٌ إلى أنَّ مدلولَ الخبرِ والقضيةِ هو الصدق، وإنما الكذبُ احتمالٌ عقليٌّ، وليس فيه انحصارُ التصديقِ في المطابقِ كما تُوهم؛ إذ لا يلزمُ مِن حصولِ الشيءِ كالمطابقةِ مثلاً في النفسِ تحقُّقَه في الواقعِ.

• حاشية السيناني •

قوله: «كما بين الزوجِ والفرد»، لا يُقال: الفردُ غيرُ لازم للزوج، كالاثنين مثلًا، بناءً على أن الفرد من أقسام العدد، وقد بيَّنَّا ذلك في قوله: «إنَّ الزوجَ أعمُّ من مضروبِ الفردِ في الزوج»؛ لأنَّا نقول: الكلامُ هنا مبنيٌّ على متعارَف اللغة، وهو أن الواحد أيضًا عدد، وهو فردٌ لازمٌ للزوج.

لا يُقال: الفردُ وإن لم يكن لازمًا للزوج، لكن الزوجَ لازمٌ للفرد، على ما هو مصطلح أهل الحساب، بمعنى: أنه كلما وُجِدَ الفردُ وُجِدَ الزوج، كالثلاثة، فإنه فردٌ، وقد وُجِدَ فيه الزوجُ أيضًا، كالاثنين؛ لأنَّا نقول: تألّف الأعداد من الوحداتِ، لا مما تحتَه من الأعداد[٢].

قوله: «والحصر في التصور المقيَّد...» إلخ، جملة حاليَّة تُشعِرُ بأن جوابَهم لا

---

(١) قال ابن سينا في مدخل قسم المنطق من الشفاء (ص١٧):
«.. والثاني أن يكون مع التصور تصديق، فيكون إذا قيل لك مثلاً: إن كلَّ بياضٍ عرض، لم يحصل لك من هذا تصور معنى هذا القول فقط، بل صدقْت أنه كذلك. أما إذا شككت أنه كذلك أو ليس كذلك، وقد تصورت مايقال؛ فإنك لاتشك فيما لاتتصوره ولا تفهمه، ولكنك لم تصدق به بعد؛ وكل تصديق فيكون مع تصور، ولا ينعكس. والتصور في مثل هذا المعنى يفيدك أن يحدث في الذهن صورة هذا التأليف، وما يؤلف منه كالبياض والعرض. والتصديق هو أن يحصل في الذهن نسبةُ هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقةٌ لها، والتكذيب يخالف ذلك». اهـ

(٢) فوصف الزوجية إنما يلزم لذات العدد الزوج لا للوحدات (منه)

يكفي في الاصطلاح وعدم العُدول؛ ضرورة أنه ـ وإن اندفعَ به أمرُ الاستبعاد ـ ففيه وجهٌ آخر من الفساد.

قوله: «وفي هذا الكلام إشارة إلى أن مدلول الخبر والقضية هو الصدق»؛ وذلك لأنَّه لمَّا كان معنى التصديق في مثل هذا الخبر؛ ـ أعني: قولنا: «البياضُ عَرَضٌ» ـ هو إدراكُ أن النسبة مطابقة لما في نفس الأمر[1]، على ما يُفهَم من لفظ: «البياضُ عَرَضٌ»، والتكذيبُ مخالفًا له، فقد ظهر أن مدلولَ الخبر مطلقًا هو الصدق، وأنَّ الكذبَ احتمال عقليٌّ، بمعنى: أنه لا يمتنع عقلًا أن لا يكون مدلولُ اللفظ ثابتًا؛ إذ لا فرقَ بين خبر وخبر؛ ليردَ: أنَّه لا يلزم من كون الصدق مدلولًا لهذا الخبر المخصوص؛ أعني: «البياض عَرَضٌ»، وكون الكذب مخالفًا له كونه مدلولًا لسائر الأخبار والكذب مخالفًا.

فإنْ قلتَ: قد اتفق القوم على أن مدلول الخبر هو الحكمُ بوجود المعنى في الإثبات، وبعدمه في النفي، فلا يكون مدلول الخبر هو الصدقُ، بمعنى: المطابقةِ لما في نفس الأمر، غايته: أنه يفهم ذلك عند الإطلاق ولو بالالتزام، قلتُ: معنى حكم المخبِر بوجود المعنى... إلخ؛ هو القولُ النفسيُّ بأن النسبة إيجابًا أو سلبًا مطابقةٌ لما في نفس الأمر، وهو عين معنى الصدق.

فإنْ قلتَ: إذا كان مدلول الخبر هو الصدقُ، فما معنى قولهم: «الخبر ما يحتمل الصدقَ والكذبَ»؛ إذ لا معنى لاحتمال الشيء لمدلوله؟ قلتُ: احتمال أحد الطرفَين؛ ـ أعني: الكذب ـ يُوجِبُ احتمال الطرف الآخر بالضرورة، غايتُه: أن لا يكون الاحتمالان متساويَين، ولا دلالةَ في قولهم: «ما يحتملُ الصدق والكذبَ» على تساوي الاحتمالَين[2]، بل لا يبعدُ أن تُدَّعى الدلالة على عدم التساوي.

---

(١) وذلك لأن مطابقة النسبة لنفس الأمر معنى الصدق (منه)

(٢) فإن اطراد تقديم الصدق لا يخلو عنها (منه)

قوله: «لا تصوُّر بحسب الحقيقة بدون التصديق»؛ إذ الحقيقةُ لا تكون إلَّا للموجودات، على ما قيل: إنَّ الحقيقةَ هي الماهيَّةُ من حيث التحقُّقُ، ولهذا حكموا بتقدُّم الهَلِيَّةِ البسيطةِ على المائيَّة الحقيقيَّة، فالتصوُّرُ بحسب الحقيقة لا يخلو عن التصديق بإنه متحقِّق، وإلا لَمَا كانت حقيقة ولا تصوُّراً بحسبها.

قوله: «فعدلوا...»، يعني: أنهم لمَّا رأوا التنافيَ بين اللزوم والتقابل نفوا اللزومَ في محلِّ التقابل، فكان التصوُّرُ فقط، أو التصوُّرُ الساذج بشرط لا، وكان المعتبر غير المقابل عندهم، بخلاف قول الآخَرين من المحقِّقين؛ حيث جوَّزوا الجمعَ بين اللزوم والتقابل في التقسيم المشهور، فكان المعتبَرُ هو المقابل، وبالجملة بناءُ التقسيمِ على التقابلِ بحسب الوجودِ عند الأوَّلين، وبحسب الصدقِ عند الآخرين.

قوله: «كما بين الزوجِ والفرد»، يعني: أن الثلاثةَ مركبةٌ من الزوج والفرد، وأن الزوجَ يصدقُ عليه أنه منقسمٌ بمتساويَينِ، والفردُ يصدقُ عليه أنَّ منفردٌ عن الزوج في نفسه[1]، وهما جزءان بالفعل من الثلاثة ولا تصادق بينهما.

قوله: «بأن هذا هو المرادُ بالتصوُّرِ الساذَج...»، وحينئذ لا يكونُ سببُ عدولِهما إليهما ما نقلَه الشارح أوَّلاً عن الأوَّلين الذين عدلوا بسببه، وهو التنافي بين اللزوم والتقابل، كيف وإنهما اتَّبَعَا بالآخَرين في تجويزِ الجمع بين اللزومِ والتقابل[2] باعتباريِ الوجود والصدق، بل السببُ في عدولِهما إليهما كون قسمِ الشيء قسيماً له بحسب الظاهر.

قوله: «مسمَّاة بالكلام النفسي»، قال بعض الأفاضل خضر رحمه الله[3]: «أظن أن

---

(١) في هامش نسخة (لا له لي): «على ما هو الظاهر من العرف واللغة: من أن العدد مؤلفٌ مما تحته، وأن الواحد عددٌ، وإلا فالتحقيق أن الأعداد مؤلفة من الوحدات، لا مما تحته، وأن الواحد ليس بعدد (منه)

(٢) لعل العبارة: «وأنهما اتبعا - أي: الرازي والكاتبي - الآخرين في التجويز بين اللزوم والتقابل...».

(٣) في الحاشية: «مولانا خضر شاه».

ما جعله الإمام من قبيل الكلام النفسيِّ هو الحكمُ الشرعيُّ المفسَّرُ عندهم: بخطاب الله المتعلِّق بأفعال المكلَّفين، فإنَّ خطابَ الله القديمَ القائمَ بذاته تعالى هو الكلامُ النفسيُّ، ومعنى قولِهم: «حلَّ بعدما لم يحل»: أنه حدثَ تعلُّقُ ذلك الخطاب بعدما لم يكن»، انتهى، وأنت خبير بأن الملائمَ حينئذٍ ذِكْرُ «العلمِ» بدلَ «الاعتقاد» في قوله: «من جنس الاعتقاد».

قوله: «والجمهور على أنه نفس الحكم»، واختارَه في المتن حيث قال: «العلم إنْ كان حكمًا فتصديقٌ، وإلَّا فتصوُّرٌ»، وهذا التقسيم هو الحقُّ؛ إذ حينئذ يكون لكلٍّ من قسمَي العلم طريقٌ مُوصِّلٌ يخصُّه.

قولـه: «وإنَّما الكذب احتمالٌ عقليٌّ»؛ لأن دلالةَ الجملةِ الخبريَّة على النسبة الذهنيَّةِ وضعيَّةٌ لا عقليَّةٌ، ودلالة الذهنيَّة على حصولِ النسبة الأخرى بطريقِ الإشعارِ، من دون استلزامٍ عقليٍّ، كما في دلالـة الأثر على المؤثِّر مجازٌ إن يتخلفُ عن الجملة الخبرية مدلولُها بلا واسطة، فضلاً عن مدلولِها بواسطةٍ، فظهرَ معنى الاحتمال في تعريف الخبر بالنظرِ إلى الصدقِ والكذب، غايةُ الأمر أنَّهما لم يستويا في المفهوميَّة من الخبر؛ حيث لُوحِظَ فيه الإثباتُ أو النفيُ، وإن قطع النظر عمَّا سواه من خصوصيَّةِ المفهوم أو المتكلِّم، وإن جُرِّدَ النظرُ عن الإثباتِ والنفي أيضًا، واعتبر مُحصَّل مفهومِه من حكمِ شيءٍ إلى شيء، أعمَّ مِن أن يكون ثبوتيًا أو سلبيًّا، كان الاحتمالُ للصدق والكذب على سواءٍ، وهذه التسوية بالاعتبار الثاني لا تنافي أصالةَ الصدقِ بالاعتبارِ الأوَّل، كما لا يخفى، فظهرَ أنَّ الاحتمال المأخوذَ في تعريف الخبر بحملين، فاحملِ الاحتمالَ على أيِّهما شئتَ.

قوله: (والضرورةُ قاضيةٌ بانقسامِ كلٍّ منهما إلى النظريِّ المفتقِرِ إلى النظرِ، والضروريِّ المستغني عنه.

وقد يفسَّرُ الضروريُّ بما يلزمُ نفسَ المخلوقِ لزومًا لا يجدُ إلى الانفكاكِ عنه

سبيلاً، أي لا يقتدر إلى الانفكاك عنه أصلاً، فلا يَردُ عليه زوالُ الضروريِّ بطَريانِ ضدِّه، أو عدم حصولِه لفقدِ شرطٍ، ولا لزوم النظريِّ بعد الحصولِ مِن غيرِ اقتدارٍ على الانفكاكِ حينئذٍ، لوجودِ الاقتدارِ قبلَ ذلك):

أقول: يعني أنَّ كلّاً مِن التصورِ والتصديقِ ينقسمُ إلى النظريِّ والضروريِّ؛ لأنَّا نجدُ في أنفسِنا احتياجَ بعضِ التصوراتِ والتصديقاتِ إلى النظر، كتصورِ الملكِ والجنِّ، والتصديقِ بحدوثِ العالَمِ، واستغناءِ بعضِها عنه كتصورِ الوجودِ والعدمِ، والتصديقِ بامتناعِ اجتماعِ النقيضَين. والمرادُ الاحتياجُ والاستغناءُ بالذاتِ حتى يكونَ الحكمُ المستغني في نفسِه عن النظرِ ضروريًّا، وإنْ كان طرفاه بالكسبِ على ما تقرَّرَ عند الجمهور مِن أنَّ التصديقَ الضروريَّ ما لا يتوقفُ بعدَ تصورِ الطرفَينِ على نظرٍ وكسب، وعبارةُ (المواقف)[1] وهو أنَّ البعضَ ضروريٌّ بالوجدان، والبعض نظري بالضرورةِ، ربما يُوهِمُ أنَّ الثاني ليس بالوجدانِ، لكنَّ المرادَ ما ذكرْنا.

وفسَّرَ القاضي أبو بكر[2][3] العلمَ الضروريَّ بما يلزمُ نفسَ المخلوقِ لزوماً لا يجدُ إلى الانفكاكِ عنه سبيلاً. وقيدَ بالمخلوق؛ لأنَّ الضروريَّ والنظريَّ مِن أقسامِ العلمِ الحادث.

---

(١) قال الإمام العضد في المواقف (١/ ٩٧ مع شرحه):
«إنّ كلّا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوِجدان». اهـ

(٢) القاضي محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضي المعروف بابن الباقلاني (٣٣٨هـ - ٤٠٣هـ)، المتكلم على مذهب الأشعري من أهل البصرة سكن بغداد وسمع بها الحديث من أبي بكر بن مالك وأبي محمد بن ماسي وأبي أحمد الحسين بن علي النيسابوري خرج له محمد بن أبي الفوارس يعني الحنبلي وحدثنا عنه القاضي أبو جعفر محمد بن أحمد السمناني وكان ثقة فأما علم الكلام فكان أعرف الناس به وأحسنهم خاطرا وأجودهم لسانا وأوضحهم بيانا وأصحهم عبارة وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم. (التبيين لابن عساكر ص٢١٧).

(٣) في تفسيره، قاله السيد الشريف في شرح المواقف (١/ ٩٦).

واعترَضَ عليه بأنَّ النفسَ قد تنفكُّ عن العلم الضروريِّ بأنْ يزولَ بعدَ الحصول لطريانِ شيءٍ مِن أضدادِ العلمِ كالنومِ والغفلة، أو بأنْ لا يحصلَ أصلاً لانتفاءِ شرطٍ مِن شرائطِه، مثل التوجُّهِ وتصورِ الطرفَينِ واستعدادِ النفسِ والإحساسِ والتجربةِ، ونحو ذلك مما يتوقَّفُ عليه بعضُ الضرورياتِ.

وأجيب: بأنَّ المرادَ أنَّه لا يقتدرُ على الانفكاكِ، والانفكاكُ فيما ذكرتم مِن الصورِ ليس بقدرةِ المخلوق، وهذا ما قال في (المواقف) أنَّ عبارتَه مُشعِرةٌ بالقدرة[1]، يعني يفهمُ مِن قولنا: «يجدُ فلانٌ سبيلاً إلى كذا أو لا يجد» أنَّه يقتدرُ عليه أو لا يقتدر.

والحاصلُ إنَّ إطلاقَ الضروريِّ على العلمِ مأخوذٌ مِن الضرورةِ بمعنى عدمِ القدرةِ على الفعلِ والتركِ، كحركةِ المرتعشِ، ولهذا قد يفسرُ بما لا يكونُ تحصيلُه مقدوراً للمخلوقِ، إلَّا أنَّ قيدَ الحصولِ مرادٌ ههنا بقرينةِ جعلِ الضروريِّ مِن أقسامِ العلمِ الحادثِ، ومصرحٌ في عبارةِ القاضي ليخرجَ العلمُ بمثلِ تفاصيلِ الأعدادِ والأشكالِ ممَّا لا قدرةَ للعبدِ على تحصيلِه ولا على الانفكاكِ عنه.

فإنْ قيل: يَردُ على طردِ العبارتَين العلمُ الحاصلُ بالنظرِ؛ إذ لا قدرةَ حينئذٍ على تحصيلِه ولا على الانفكاكِ عنه.

أُجيبَ عنه بأنَّ المعتبرَ في الضروريِّ نفيُ القدرةِ دائماً، وفي النظريِّ إنما تنتفي القدرةُ بعدَ الحصول، إذ قبلَه يُقتدرُ على التحصيلِ بأنْ يكتسبَ، وعلى الانفكاكِ بأنْ لا يكتسب.

---

(١) جاء في المواقف وشرحه (١/ ٩١):
«**(ولا يرد)** على تعريفه ما ورد عليه **(إذ عبارته مشعرة بالقدرة)** أي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية، فإنك إذا قلت: «فلان يجد إلى كذا سبيلًا» يفهم منه أنه يقدر عليه، وإذا قلت: «لا يجد إليه سبيلًا» فهم منه أنه لا يقدر عليه، فمراد القاضي أن الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورًا للمخلوق، وما ذكرتم من زواله بأضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده، إذ ليس شيء منهما انفكاكًا مقدورًا، بل ليس بمقدور». اهـ

فإنْ قيل: سلَّمْنا أنَّ مرادَ القاضي نفيُ الاقتدارِ على الانفكاك، إلَّا أنَّ السؤالَ باقٍ بعدُ؛ لأنَّ الانفكاكَ سواءٌ كان مقدوراً أو غيرَ مقدورٍ يُنافي اللزومَ.

قلنا: أرادَ باللزومِ الثبوت، أو امتناعَ الانفكاكِ بالقدرة، على أنْ يكونَ آخرُ الكلامِ تفسيراً لأوَّله. وفسر النظري بما يتضمَّنُه النظرُ الصحيحُ، بمعنى أنَّه لا ينفكُّ عنه بطريقِ جَرْيِ العادةِ عند حصولِ الشرائط، ولم يقلْ: (ما يُوجبُه) لِمَا سيجيءُ مِن أنَّ حصولَ النتيجةِ عَقيبَ النظرِ ليس بطريقِ الوجوب، ولم يقل: «ما يحصلُ عَقيبَ النظرِ الصحيح» لأنَّ مِن الضرورياتِ ما هو كذلك، كالعلمِ بما يحدثُ حينئذٍ مِن اللذةِ أو الألم، ولو قال: «ما يفيدُه النظر الصحيح» وأرادَ الاستعقابَ العاديَّ لكان أظهر.

والكسبيُّ يُقابلُ الضروريَّ ويُرادفُ النظريّ فيمَن يجعلُ طريقَ الاكتسابِ هو النظر لا غير، وأمَّا فيمَن يجوِّزُ الكسبَ بمثلِ التصفيةِ والإلهامِ ولا يجعلُه مشتملاً على النظرِ فالكسبيُّ أعمُّ مِن النظريِّ، ولا تلازمَ بينهما عادةً على ما في (المواقفِ)[1]، إلَّا أنْ يجعلَ مثل التصفيةِ والإلهامُ مِن خوارقِ العادات.

وقد يقال الكسبيُّ لِمَا يحصلُ بمباشرةِ الأسبابِ اختياراً، كصرفِ العقلِ أو الحسِّ، والضروريّ لِمَا يُقابلُه، ويخصُّ الكسبيُّ النظري باسمِ الاستدلالي.

• حاشية السيناپي •

قوله: «لكن مراده ما ذكرنا»، قيل: السرُّ في التخصيص: أن معرفة وجوب[2] النظر ليست بمحض الوجدان، بل يتوقَّفُ على الإحساس بمبادئه بالآخرة؛ إذ الحسُّ مبدأ العلوم مطلقًا، ويرد عليه: أن الضروريات أيضًا مبدؤُها الإحساسُ بالجزئيَّات، ولهذا كان الحسُّ مبدأ العلومِ مطلقًا.

---

(١) انظر المواقف وشرحه (١/ ٩٦ - ٩٧).

(٢) في الهامش: «نسخة: وجود»، وهي في نسخة حالت أفندي وعدنان.

قوله: «ومصرَّحٌ في عبارة القاضي»، أراد بالتصريح الدلالة عليه لفظًا، من غير أن يكتفي بالقرينة، وإلَّا فقوله: «يلزم» يلزمُه الحصول، لا أن معناه ذلك، أو نقول: كلامُه هذا مبنيٌّ على ما يأتي في الجواب: من أن المراد باللزوم الثبوتُ، فيكون فيه إشعارٌ بأن العُمدة في الجواب ذلك، وإلَّا فعلى تقدير أن يكون امتناعُ الانفكاك تفسيرا للزوم، لا يتمُّ أمر التصريح.

قوله: «أجيب عنه: بأن المعتبَرَ نفيُ القدرة دائمًا...» إلخ، يردُ عليه: أن هذا منافٍ لما مرَّ آنفًا: من أن قيدَ «الحصولِ» مرادٌ، والجواب أن يُقال: الحصولُ مُعتبرٌ في تفسير الضروريِّ[1]، وغير مُعتبَر في جزئه، الذي هو عدم الانفكاك، ولا يلزم من اعتبار الشيء في الشيء اعتبارُه في جزئه أيضًا، وإلَّا يلزم التكرار، والمعنى حينئذٍ: أن الضروريَّ ما يكون حاصلًا للمخلوق، ولكن بحيث لا يكونُ الانفكاكُ عنه مقدورًا، لا قبلَ حصوله ولا بعدَه، فينطبق التعريف على الضروريِّ، ويخرج عنه النظري.

قوله: «بمعنى: أنه لا ينفكُّ بطريق جري العادة...» إلخ، يردُ عليه: أن العلمَ بحقيّة النتيجة والعلمَ بعدم المعارضِ لا ينفكّان عن النظر، مع أنهما ضروريّان حاصلان بعد النظر، لا بطريق النظر والكسب؛ إذ ليس كلُّ ما يحصل من النظرِ يلزم أن يكون نظريًّا، وإنما يلزم أن لو كان حصوله منه بطريق النظر والكسب منه، ألا ترى أن النتيجةَ اسمٌ لِمَا يلزم المقدمات بالذات، ولهذا زاد ابن الحاجب قيدَ «الاستدلال» في تعريف الفقه؛ حيث قال[2]: «هو العلم بالأحكام الشرعية العمليَّة عن أدلَّتِها التفصيليَّة بالاستدلال»[3]، اللهم إلا أن يُقال: إنَّ ذلك غير مسلَّم عند الشارح، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى، وإن كان ذلك الزعمُ منه غيرُ صحيح، كما أشرنا إليه آنفًا، وسنشير لتوجيه كلامه إن شاء الله تعالى، وإن كان يتضمَّن نوع تكلُّف، نعم يُمكن منعُ عدم انفكاك

---

(١) سواء كان قبل الحصول أو بعده (منه)

(٢) هذا التفسير مختار الشارح، على ما سيأتي (منه)

(٣) شرح العضدي مع الحواشي (١/ ٦٣)

العلم بعدم المعارض عن النظر، على ما سيأتي في آخر هذا المقصد.

قوله: «وأما فيمَن يُجوِّز الكسب بمثل التصفية والإلهام...» إلخ، فإنْ قلتَ: الإلهام ليس طريقًا للكسب؛ لأنه غير مَقدور بلا شُبهة، وكذا التصفية، فلا معنى لكونِهما طريقًا للعلم؛ إذ لا معنى لكون العلم كسبيًّا مقدورًا، سِوى أن طريقَه مقدورٌ، قلتُ: سيأتي في الاعتراضات على وجوب المعرفة بالنظر: أنها قد تحصلُ بغير النظر، كالإلهام بمعنى التوجُّه التامِّ[1]، على ما يقول به حكماءُ الهند، وهم البراهمة، وكالتَّصفية، على ما يقول به الصوفيَّة، ودعوى أنها غيرُ مقدورةٍ بناء على احتياجها إلى مجاهدات شاقَّة لا يفيد في المقصود؛ لأنَّ الاحتياجَ إلى ما ذكر يقتضي صعوبة الحصول، لا تعذّرَه ليخرج عن المقدوريَّة، ولهذا جعلوا القدرة مبدأً لمعنىً في الحيوان، به يُمكن أن تصدُر عنه أفعال شاقَّة.

قوله: «وقد يُقال الكسبيُّ لما يحصل بمباشرة الأسباب اختيارًا، كصرف العقل والحسِّ»، فإنْ قلتَ: سيأتي في اعتذار المنكرِين للحسيات: بأنَّ الجزم في الحسِّيَّات يتوقف على شرائط لا يعلم ما هي، ومتى حصلَت، وكيف حصلَت، فتكون الحسِّيَّات مندرجةً في الضروري المقابل للكسبي بهذا المعنى، فلا معنى لعدّها منه. لا يُقال: يجوز دخولُها في الكسبيِّ باعتبار مدخليَّة القدرة، وفي الضروري باعتبار انتفاء الاستقلال؛ لأنا نقول: فحينئذ لا يتمانعُ الكسبيُّ والضروريُّ، ولا بدَّ في الأقسام من التمانُع.

قلتُ: هذا مبنيٌّ على رأي قدماء المشايخ، وهم لا يقولون بما ذكر في الاعتذار؛ فإن ذلك من تدقيقاتِ المتأخِّرين؛ تخلُّصًا عمَّا ذكر من الأغلاط، ومن ههنا تبيَّن لك بطلان ما قيل في الجواب: من أنه مبنيٌّ على الرأيين في اعتبار القدرة في الجملة، واعتبار استقلالِها، على أن اعتبارَ استقلال القدرة خلافُ المذهب.

---

(١) هذا التفسير مما أشار إليه الشريف الجرجاني رحمه الله في (شرح المواقف)، وهو المعترض هنا (منه)، انظر: شرح المواقف (١/ ٢٥٧-٢٥٨ وانظر أيضا: ١-٩٦)

قوله: «والاستغناء بالذات»، هذا بناءً على ما اختارَه في المتنِ من مذهب الحكماء، وهو مذهبُ الجمهور، كما مرَّ آنفاً.

قوله: «لكن مراده ما ذكرنا»؛ يعني: أن مرادَه من الضرورةِ الضرورةُ الوجدانيَّة أيضاً، والنُّكتةُ في تخصيص الوجدانِ بالحكمِ الأول، والضرورةِ بالثاني بحسب الظاهر: أن ضرورةَ البديهيِّ بإدراكِ عدم النظر، فهي أنسبُ بالوجدان، وضرورةَ النظري بتحقيقِ وجود النظرِ، الَّذي هو أنسبُ بإدراكِ العقلِ، على أنَّ في الأوَّل حذراً عن بشاعةِ التكرار، وفي الثاني غاية تحسينِ المقابلة.

قوله: «من أقسام العلم الحادث»، قيل[١]: في اختصاص الضروريِّ به بحثٌ؛ لأنَّ عدم النظر يشملُ علم الله تعالى، أقول[٢]: إنّ تقابلَ الضروريِّ والنظريِّ تقابل العدمِ والمَلَكَةِ، وهم صرَّحوا بأن الاستعدادَ المعتبرَ فيه قد يكون بحسب جنسه، كعدم البصر بالنسبة إلى العقرب، وعدمُ النظر من هذا القبيل، فلا يشملُ علمَ الله، على أن كلّاً منهما لا يخلو عن إيهامِ الحدوث، ولذا لا يُوصفُ علمُ الله بهما.

قوله: «وأجيب بأن المراد...»، قيل: في عدم الاقتدار على الانفكاك عن العلم الضروري[٣] بحث؛ لأن مثل المحسوسات وإن توقف حصولُها على أمور ليست باختياريَّة، فلا شُبهةَ في توقُّفِه أيضاً على الإحساس المقدور، فإنَّا قادرون على أن نقلبَ حدقتنا نحو مُبصَرٍ فنراه أوّلاً فلا نراه[٤]، وإن سُلِّم أنَّ الرُّؤية في الصورة الأولى غيرُ مقدورة؛ لتوقفها على أمور غير اختياريَّة فقد لا نسلم أنّ عدمَها في الثانية غيرُ مقدور، والحاصلُ: أنه إذا كان بعض شروطِ الشيء وأسبابه اختيارياً، وبعضه لا، فاستواءُ

---

(١) في الهامش: «القائل المولى الطوسي».

(٢) نسخة لا له لي: «الجواب».

(٣) كذا في الأصل، ولعل صوابها: «قيل في عدم الاقتدار على الانفكاك عن العلم الضروري».

(٤) كذا في الأصل، ومعناه: ثم لا نراه ثانياً بعد إغماضنا العين.

حصولِه والانفكاك عنه في عدم المقدورية محلُّ تأمُّل، أقول: العبرةُ بالمفيد القريب، وهو في الضروريَّاتِ أمورٌ غيرُ مقدورة، لا يُعلم متى حصلت، وكيف حصلت؟ وكفاكَ شاهداً أن العلم بالاعتقاد الحاصل عقيبَ النظرِ ضروريٌّ، ولا يقدح بضرورتِه وعدمِ القدرة عليه ما سبق عليه من النظر المقدور، وإذا لم يقدح النظر المقدور، فعدم قدح الإحساس المقدور بطريق الأولى.

قوله: «ولذا قد يفسَّر...»؛ أي: ولأنَّ إطلاقَ الضروريِّ على العلم لعدم القدرة على الفعل والترك، قد يفسَّر: بما لا قدرةَ فيه على الانفكاك، ويُفهَم منه عدم القدرةِ على التحصيل، وقد يفسَّرُ: بما لا يكون تحصيلُه مقدوراً، ويفهم منه عدم القدرةِ على الانفكاكِ؛ لِمَا ذكر من وجوب الاستواءِ في القُدرة.

[قوله: «إلا أن قيد «الحصول» مراد ههنا»، فكأنه قال: «الضروري حاصلٌ، لا يكون تحصيله...» إلخ، «ومصرح في عبارة القاضي»، أمّا على إرادة الثبوت من اللزوم -كما هو أحد التوجيهين في الجواب الآتي- فظاهر، وأما على التوجيه الآخر فأراد بالتصريح الدلالةَ الظاهرةَ، من غير حاجة إلى قرينة احتيج إليها في التفسير السابق، وإلا فمعلوم أن الحصول لازم لقوله: «يلزم» لا أنه معناه[1]]

قوله: «على التحصيل بأن يكتسب...»، قد يُناقَش: بأن مبادئَ القياس قد تكون ضروريَّةً وهي غير مقدورة، وما يتوقَّف على غير المقدور غير مقدور، فلا يكونُ تعريفُ الضروريّ مانعـًا، وتعريفُ النظريّ جامعًا، بل كل النظريات كذلك؛ لأنه لا بدَّ من الانتهاء إلى الضروريَّات، وجوابه جواب البحث المذكور سابقًا.

[قوله: «المعتبر في الضروري نفي القدرة دائما»، وهذا لا يُنافي لما مرّ آنفًا؛ من أن قيد «الحصول» مراد؛ لأنه معتبر في تفسير الضروري، وغير معتبر في جزئه، الذي

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

هو عدم الانفكاك، فكأنه قال: «الضروري ما يكون حاصلاً للمخلوق، ولكن بحيث لا يكون الانفكاك عنده مقدوراً، لا قبل حصوله ولا بعده»، فانطبق التعريف على الضروري، وخرج عنه النظري[(١)]].

قوله: «فإن قيل: سلَّمنا...»، إيرادٌ على الجوابِ من السؤال الأوَّل، تقريرُه: أن الجواب المشتملَ على أن الانفكاكَ ثابتٌ لكنَّه ليس بقدرة المخلوق، باطل؛ للمنافاة بين ثبوت الانفكاك وبين اللزوم، وإذا بطل الجوابُ بقي السؤالُ على حاله.

قوله: «تفسيراً لأوَّلِه»، على التوجيه الثاني، وعلى الأوَّل يكون احترازياً.

قوله: «عند حصول الشرائط» وانتفاءِ الآفاتِ وأضدادِ العلم.

[قوله: «فيمن يُجوِّز الكسب بمثل التصفية والإلهام»، كون الإلهام طريقاً للكسب ومقدوراً للمُلهَم إليه= باعتبار التوجّه التام[(٢)]].

قوله: «ولا تلازم بينهما عادةً»، اللائح في حلِّه من كلام الحَبْر الشريف[(٣)]: أن المرادَ بطريق الاكتساب في الكسبيِّ يجبُ أن يكون مقدوراً، على ما يدلُّ عليه مقابلته بالضروريِّ المعرَّف بما ذكر، فحينئذ يكون الإلهام غير مقدور له، وهو ظاهر، وأما التصفية فهي موقوفةٌ على مجاهدات قلَّما يفي بها المزاج[(٤)]، فلا طريقَ مقدوراً بالقدرة الميسّرة للكلِّ حقيقةً غير النظرِ في العادة، فيتلازمان عادةً، نعم يمكنُ أن يكون لنا طريقٌ مقدورٌ غيرُ

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) لاحظ: شرح المواقف (١/ ٩٠-٩٧)

(٤) في هامش نسخة (لا له لي): «يعني: إن أراد بالقدرة المنفعة الميسرة، لا الممكنة؛ فإنها حاصلة للبعض حقيقة. فإن قلت: هلّا يُوجَّه نفي الممكنة ادعاءً؛ بناءً على أن وفاء المزاج قليل، والقلةُ والنفي من وادٍ واحد، فهلّا يَأخذ القريب من الشيء حكمَه، ويلتحق به، قلت: هذا القدر لا يكفي في تصحيح التلازم العادي، الذي ادعاه صاحب (المواقف) (منه)

النظر، وإن لم نطَّلع عليه، فالكسبيُّ أعمُّ من النظريِّ بحسب المفهوم، وتتلازمانِ عادةً، كما ادَّعاه صاحب (المواقف)[١]، وأقول: أنتَ إذا تأمَّلتَ فيه حقَّ التأمُّل يَلُوحُ لك ما في الحلِّ من التمحُّلِ، سيما في التعليم، حيث أدرجَه في الضروريِّ بلا ضرورةٍ تدعو إليه، كما في الإلهام والتصفية، كيف وإنه اعترَضَ في (حواشي المطالِع) على المولى القطبِ حين: «جعلَ التعلُّمَ مقابلاً للفكر»: بأن النفس تلاحِظُ باختيارها ما ألقاه المعلِّم على سبيل التدريج، فلها في التعلُّم حركةٌ للاختيار فيها مدخلٌ، فيكون من أقسام الفكر، إلَّا أنه فكر خاصٌّ لغيرِه مدخل أيضاً[٢]»، وأيضاً صرَّحَ في موضع آخرَ[٣]: بأنَّ علم المعاني لمَن يتعلَّمُها نظريٌّ يستفادُ بالاستدلال، والمصيرُ إلى تقييد آخر في القدرة بالاستقلالِ كافٍ في الفساد، مع أن إطلاقَ الضروريِّ عليه لم يخلُ عن خَرْطِ القَتَاد.

قوله: «لِمَا يحصلُ بمباشرة الأسباب والحسِّيَّات»، على هذا التفسيرِ كسبيٌّ؛ لحصولها بمباشرة الأسباب اختياراً، والسببُ فيها هو قلبُ الحدقةِ وصرفُ الحسِّ، ومع هذا فهي ضروريةٌ بالمعنى السابق.

قال: (**واختيار الإمام أنَّ ما يحصلُ مِن التصوراتِ ضروريٌّ**، ولا مساغ **للاكتساب**[٤]؛ **أمَّا مِن جهةِ المطلوبِ: فلأنَّـه إمَّـا معلـومٌ مطلقـًا، فـلا يُطلبُ، أو مجهولٌ مطلقـًا**

---

(١) يعني: أنه أراد بالقدرة المنفيَّة الميسَّرة لا الممكنة، فإنها حاصلة للبعض حقيقة، فإن قلت: هلا توجه بنفي الممكنة ادِّعاء؛ بناءً على أن وفاءَ المزاج قليلٌ، والقلة والنفيُ من وادٍ واحد، فهلاَّ يأخذ القريب من الشيء حكمه ويلتحق به، قلت: هذا القدرُ لا يكفي في تصحيح التلازم العاديِّ الذي ادَّعاه صاحبُ (المواقف) (منه)

(٢) (٢/ ٦٦ باختصار)

(٣) لم أجده.

(٤) هكذا في النسخ (أ، ب)، وفي (د): «واختارَ الإمامُ..»، وفي نسخة المكناسي: «واختارَ الإمامُ أنَّ ما يحصلُ مِن التصوراتِ ضروريٌّ لامتناعِ الاكتساب».

فلا يُمكنُ التوجهُ إليه، أو معلومٌ مِن وجهٍ دون وجهٍ، فلا يُمكنُ طلبُ شيءٍ مِن وجهَيه. بخلافِ التصديقِ فإنَّه يطلبُ لحصول تصوراتِه.

ورُدَّ بأنَّ العلمَ ببعضِ جهاتِ المجهولِ كافٍ في التوجُّه إليه.

وأما من جهة الكاسب: فلأنه إما مِن جميع الأجزاء وهو نفسه، أو بعضها وفيه تعريف بالخارج، أو خارج عنها، وهو يتوقف على العلم بالاختصاص المتوقفِ على تصوُّرِه وعلى تصورِ ما عداه تفصيلاً.

ورُدَّ بأنَّه مجموعُ تصوراتِ الأجزاء، والكسب تصورُ مجموعِها، وأثر الكسب في استحضارِها مجموعةً مرتبةً، فهي مِن حيثُ تعلقُ التصوراتِ بها حدٌّ، ومِن حيثُ تعلُّقُ تصورٍ واحدٍ بها محدودٌ، ولشِدَّةِ اتصالِ الاعتبارَين قد يتوهَّم اتِّحادُهما، وإنما المتحد مجموع الأجزاء والماهية لا تصوُّراتها وتصوُّر الماهيَّة.

وأيضـًا، تعريفُ الجزءِ للماهيةِ إنَّما يستلزمُ تعريفَ شيءٍ مِن أجزائِها لو لم يكن مجرَّدُ تمييزِها عمَّا عداها تعريفًا لها، وكان العلمُ بها نفسَ العلمِ بالأجزاءِ، كما أنَّها نفسُ نفسُها.

وأيضا، التعريفُ بالخارجِ إنَّما يتوقَّفُ على الاختصاصِ لا العلم به، ولو سُلِّمَ فيكفي تصورُه بوجهٍ وتصورُ ما عداه إجمالاً):

أقول: اختارَ الإمامُ الرازيُّ أنَّ كلَّ ما يحصلُ مِن التصوراتِ فهو ضروريٌّ[1]؛ لأنَّ الاكتسابَ ممتنعٌ مِن جهةِ المكتسَب؛ أعني المطلوب، والكاسب؛ أعني طريقَ اكتسابِه.

---

(١) انظر مثلاً: المحصل (ص٨٢)، ومعالم أصول الدين (ص٥٣ بشرح ابن التلمساني، ط١ دار الفتح، ت: نزار حمادي).

- **أمَّا الأول**: فلأنَّ المطلوب إمَّا أنْ يكونَ معلوماً فلا يمكنُ طلبُه واكتسابُه؛ لامتناعِ تحصيلِ الحاصلِ، أو يكون مجهولاً فلا يمكنُ التوجهُ إليه.

ثمَّ اعترَضَ بوجهَين:

أحدهما: أنَّه لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ معلوماً مِن وجهٍ فيتوجَّهُ إليه، مجهولاً مِن وجهٍ فيطلب؟

وثانيهما: النقضُ باكتسابِ التصديقِ مع جريانِ الدليلِ فيه.

فأجابَ عن الأولِ بأنَّه إمَّا أنْ يطلبَ مِن وجهِهِ المعلومِ وهو مُحالٌ؛ لامتناعِ تحصيلِه، أو مِن وجهِه المجهولِ وهو محال لامتناعِ التوجهِ إليه.

وعن الثاني بأنَّ ما يتعلقُ به التصديقُ كالقضيةِ أو النسبةِ معلومٌ بحسبِ التصور، فلا يمتنعُ التوجُّهُ إليه، ومجهولٌ بحسبِ التصديق، فلا يمتنعُ طلبُ حصولِه، وهذا بخلافِ التصورِ، فإنَّ ما يكونُ مجهولاً بحسبِ التصورِ يكونُ مجهولاً مطلقاً؛ إذ لا علمَ قبلَ التصور. وحاصلُه أنَّ متعلقَ التصديقِ يجوزُ أنْ يتعلقَ به قبلَ التصديقِ عِلمٌ هو التصورُ، بخلافِ متعلقِ التصور.

وأُجيب بأنَّا نختارُ أنَّه معلومٌ مِن وجهٍ ولا نسلِّم امتناعُ التوجهِ حينئذٍ إلى وجههِ المجهول، وإنَّما يمتنعُ لو لم يكنِ الوجهُ المعلومُ مِن وجوهِهِ واعتباراتِه، بحيث يخرجُه عن كونِه مجهولاً مطلقاً، وذلك كما إذا علمنا أنَّ لنا شيئاً به الحياةُ والإدراكات، فنطلبُه بحقيقتِه أو بعوارضِه المميزةِ عن جميعِ ما عداه على ما هو المستفادُ مِن الحدِّ أو الرسم، فالمجهولُ المطلوب لا ينحصرُ في الحقيقةِ ولا في العوارض.

وما ذكرَ في (المواقف) مِن أنَّ المجهولَ هو الذاتُ والمعلومَ بعضُ الاعتباراتِ[1] تحقيقٌ لِمَا هو الأهم، أعني إمكانَ اكتسابِ التصورِ بحسبِ الحقيقة، وتنبيهٌ على أنَّ

---

(١) المواقف وشرحه (١/ ١٠٤).

المجهوليَّة للذات لازمةٌ فيما يطلبُ تصوُّرُه، حتى لو علم الشيءَ بحقيقتِه وقصدَ اكتسابَ بعضِ العوارضِ له، كان ذلك بالدليلِ لا التعريف، ولو قصدَ اكتسابَ العارضِ نفسَه كان هو مجهولاً بحقيقتِه.

وما ذكرَ في (تلخيصِ المحصل) مِن أنَّ كلاً مِن الوجهِ المجهولِ والمعلومِ حاصلٌ لأمرٍ ثالثٍ هو المطلوب[1]، إلزامٌ للإمامِ بما اعترفَ به مِن أنَّ المعلومَ إجمالًا معلومٌ مِن وجهٍ مجهولٌ مِن وجهٍ، والوجهانِ متغايرانِ، أحدُهما معلومٌ لا إجمالَ فيه، والآخر ليس بمعلومٍ ألبتَّة، لكن لَمَّا اجتمعا في شيءٍ ظنَّ أنَّ هناك علماً إجماليًا، وإلَّا فقد ذكرَ هو في (نقدِ تنزيلِ الأفكار) أنَّ المطلوب المجهول هو حقيقةُ الماهيةِ المعلومةِ مِن جهةِ بعضِ عوارضِها.

ـ **وأمَّا الثاني**: فلأنَّ الكاسبَ ـ أعني المعرفَ للماهية ـ يمتنعُ أنْ يكونَ نفسَها لامتناعِ كونِ الشيءِ أجلى وأسبقَ معرفةً مِن نفسِه، بل يكونُ إمَّا جميع أجزائِها وهو نفسها، فيعودُ المحذورُ، وإمَّا بعضها، أو خارجاً عنها، ويندرجُ فيه المركبُ مِن الداخلِ والخارجِ، ومَن أفردَه بالذكرِ أرادَ بالداخلِ والخارجِ المحضَ مِن ذلك. ثمَّ البعضُ إنما يعرف الماهية إذا عرف شيئاً مِن أجزائِها؛ إذ لو كانت الأجزاءُ بأسرِها معلومةً أو بقيَتْ مجهولةً لم يكن المعرف معرفًا، أي سبباً لمعرفةِ الماهيَّةِ وموصلاً إلى تصورِها، فالجزءُ المعرف إنْ كان نفسَه عادَ المحذورُ، وإنْ كان غيرَه لزمَ التعريفُ بالخارجِ؛ ضرورةَ كونِ كلِّ جزءٍ خارجاً عن الآخرِ، ولو فرضَ تداخلها يُنقلُ الكلامِ إلى تعريفِه الجزء المركب منه ومِن غيرِه فيعودُ المحذور، أو التعريف بالخارج، وهو أيضاً باطل لأن الخارجِ إنما يفيدُ معرفةَ الماهيةِ إذا علمَ اختصاصُه بها بمعنى ثبوتِه لها ونفيه عن جميعِ ما عداها، وهذا تصديقٌ يتوقَّفُ على تصورِ الماهيةِ، وهو دورٌ، وتصور ما عداها مِن الأمورِ الغيرِ المتناهيةِ على التفصيل، وهو محالٌ.

---

(١) تلخيص المحصل، نصير الدين الطوسي (ص٧).

وفي عبارةِ (المواقف) هنا تسامحٌ، حيث قال: «والبعضُ إن عرفَ الماهية عرف نفسه وقد أبطل، والخارج وسيبطل»[1]؛ لأنَّ الذي سيبطل هو التعريفُ بالخارجِ لا للخارج، وكأنَّه على حذفِ الباءِ أي عرفَ بالخارجِ، أو عرفَ الأمرَ الذي شأنه أنْ يكونَ خارجـًا عن سائرِ الأجزاء، فيكونُ البعض المعرف خارجـًا عنه، ويلزمُ التعريفُ بالخارجِ لا للخارجِ، وإنما ادَّعى لزومَ المحالَينِ ـ على ما هو تقريرُ (المحصل) ـ بناءً على أنَّ معرِّفَ الماهيةِ معرِّفٌ لكلِّ جزءٍ منها، ولظهورِ المنعِ عليه اقتصرْنا على أحدِهما، كما هو تقريرُ (المطالبِ العالية).

---

(١) ما في متن المواقف المطبوع (ص١٣):
«الوجه الثاني: الماهية إن عرفت فإما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج، والأقسام باطلة:
أما الأول: فلأنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها.
وأما الثاني: فلأن جميع الأجزاء نفسها، والبعض عرفها وإنها لا تعرف إلا بمعرفة جميع الأجزاء عرف نفسه وقد أبطل، والخارج وسيبطل.
وأما الثالث: فلأن الخارج لا يعرف إلا إذا كان شاملًا لأفرادها دون شيء مما عداها، والعلم بذلك يتوقف على تصورها، وإنه دور، وتصور ما عداها مفصلًا وإنه محال». اهـ
وهو موافق لما في شرح المواقف (١/ ١٠٩).
وقد حمل الإمام التفتازاني عبارة المواقف على التسامح، لكن السيد الشريف صرف عبارة المواقف عن ظاهرها فقال (١/ ١٠٩):
«(والأقسام) بأسرها (باطلة، أما الأول: فلأنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها) لأن معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل إليه، وتقدم الشيء على نفسه محال بديهة (وأما الثاني: فلأن جميع الأجزاء نفسها) فلا يجوز تعريف الماهية بجميع أجزائها لأنه تعريف للشيء بنفسه (والبعض) من أجزاء الماهية (إن عرفها وإنها لا تعرف) بالتخفيف من المعرفة (إلا بمعرفة جميع الأجزاء عرف) ذلك البعض (نفسه، وقد أبطل، **والخارج) أي: وعرف الجزء الخارج هو منه (وسيبطل)». اهـ**
قال الفناري في حاشيته:
«صرف العبارة عن ظاهرها دفعًا لما يقال: الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا للخارج». اهـ

ثم لا يخفى أنَّ القدحَ في بعضِ مقدماتِ هذا الاستدلالِ كافٍ في دفعِه، إلَّا أنهم لمَّا جوَّزوا التعريفَ بجميعِ الأجزاءِ وبالبعضِ وبالخارجِ احتجْنا إلى التفصِّي عن منخه:

ـ **أمَّا عن الأول**: فبأن جميع الأجزاء، وإنْ كانت نفس الماهيةِ بالذاتِ، لكنْ إنَّما يمتنعُ التعريفُ بها لو لم تغايرْها بالاعتبار. وتحقيقه أنَّ الأجزاءَ قد تتعلَّقُ بها تصوراتٌ متعدِّدةٌ بأنْ تلاحظ واحداً واحداً على التفصيلِ والترتيب، فيكونُ كاسباً أي حدًا، وقد يتعلقُ بها تصورٌ واحدٌ بأنْ يلاحظَ المجموعُ مِن حيثُ المجموعُ، فيكونُ مكتسباً أي محدوداً، وهذا معنى قولِهم: «في المحدودِ إجمالٌ، وفي الحدِّ تفصيلٌ»، ولا امتناعَ في أنْ يكونَ تصورُ المجموعِ مترِّتباً على مجموعِ التصوراتِ ومسبَّباً عنها.

فإن قيل: إذا كان مجموعُ التصوراتِ مفضِياً إلى تصوراتِ المجموع، فإنْ كانت حاصلةً كان هو أيضاً حاصلاً مِن غيرِ أثرٍ للنظرِ والاكتسابِ، وإنْ لم تكن حاصلةً لم يصلحْ معرِّفاً بل تكونُ مطلوبة، ويُنقَلُ الكلامُ إلى ما يحصلُها، وكذا الكلامُ في التعريفِ ببعضِ الأجزاءِ أو بالخارجِ، بل في اكتسابِ التصديقات.

قلنا: يجوزُ أنْ تكونَ الأجزاءُ معلومةً منتشرةً في سائرِ المعلوماتِ، فيفتقرُ إلى النظرِ لاستحضارِها مجموعةً مترتبةً بحيثُ تُفضي إلى تصورِ الماهيةِ، وهذا معنى الاكتسابِ، وحاصلُه عائدٌ إلى تحصيلِ الجزءِ الصوري، وعلى هذا فَقِسْ.

وقال في (المواقفِ) قدحاً في قولِهم: «بمجموعِ التصوراتِ يحصلُ تصورُ المجموعِ»[1]:

«والحق أنَّ الأجزاءَ إذا استحضرتْ مترتبةً حتى حصلَت فهي الماهية، لا أن ثمةَ

(١) وهو قول الأرموي، انظر شرح المواقف (١/ ١١٢).

حصول مجموعٍ يوجبُ حصولَ شيءٍ آخرَ هو الماهية، وهذا كالأجزاءِ الخارجية»[١]، إذا حصلَت كانت نفسَ المركَّب الخارجي لا أمراً يترتبُ عليه المركب.

وظاهرُه غيرُ قادح؛ لأنهم لا يدَّعونَ أنَّ مجموعَ الأجزاءِ أمرٌ يُوجبُ حصولُه حصولَ أمرٍ آخرَ هو الماهيةُ، بل إنَّه يجوزُ أنْ يكونَ تصوراتُ الأجزاءِ أمراً يُوجبُ حصولَ أمرٍ آخرَ هو تصورُ المجموعِ، أعني تصورَ الماهيةِ، فإنْ أرادَ نفيَ ذلك فباطلٌ لا يشهدُ له ضرورةٌ ولا برهانٌ، بل يكذِّبُه الوجدانُ، ولا عبرةَ بالقياسِ على الوجودِ الخارجيِّ؛ لأنَّه لا حجرَ في تصرفاتِ العقل، فله أنْ يلاحظَ الموجودَ الواحدَ تارةً جملةً وتارةً شيئاً فشيئاً[٢].

ولم يزدْ في حلِّ الإشكالِ على أنْ قال: «الحدُّ مجموعُ الأمورِ التي كلُّ واحدٍ منها مقدَّم»، ولا يُجدي نفعاً؛ لأنَّ المحدودَ أيضاً كذلك، فلا بدَّ في بيانِ المغايرةِ والسببيةِ مِن أنْ يقالَ: تلك الأمورُ مِن حيث الملاحظةُ تفصيلاً حدٌّ، وإجمالاً

---

(١) انظر شرح المواقف (١/ ١١٣).

(٢) ما ذكره الإمام العضد قدحًا في كلام الأرموي ومن وافقه ليس هو المتبادر مما نقله عنه، لذلك تعقبه الإمام السعد بقوله: «وظاهرُه غيرُ قادح؛ لأنهم لا يدَّعونَ أنَّ... إلخ».
إلا أن الإمام السيد الشريف وجّه كلام العضد بما يفيد القدح ويدفع اعتراض السعد، قال في شرح المواقف (١/ ١١٢ ـ ١١٣):
«(والحق أن الأجزاء اذا استحضرت) في الذهن (مرتبة) مقيدًا بعضها ببعض (حتى حصلت) صورها فيه مجتمعة (فهي) فتلك الأجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) **يعني أن تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه..**». اهـ
قال السيالكوتي في حاشيته:
«(قوله يعنى أن تلك الصور الخ) لما كان المستفاد من ظاهر المتن عدم التغاير بالذات بين الأجزاء والماهية، والمستفاد مما ذكره القاضي التغاير بين تصورات الأجزاء وتصور الماهية، صرفه الشارح إلى ما هو المقصود من أن الأجزاء المستحضرة من حيث إنها مستحضرة هي الصور، وأن قوله: (فهي الماهية) على حذف المضاف أي تصورها». اهـ

محدودٌ، وهو معنى كلامِهم.

- **وأمَّا عن الثاني**: فبأنّا لا نسلِّمُ أنَّ معرفَ الماهيةِ يجبُ أنْ يعرِّفَ شيئاً مِن أجزائِها؛ لجوازِ أنْ تكونَ الأجزاءُ معلومةً، وتفتقرُ إلى حضورِها مجموعةً مترتبةً ممتازةً عمَّا عداها، ويكون ذلك بالمعرِّفِ. وحاصلُه أنَّ الماهيةَ وإنْ كانت نفسَ الأجزاءِ بحسبِ الذات، لكنْ لا يلزمُ أنْ يكونَ العلمُ بها هو العلمُ بالأجزاءِ بمعنى التصوراتِ المتعلقةِ بها، بل لا بدَّ مِن ملاحظتِها مجتمعةً متميزةً عن الأغيارِ، ويجوزُ أنْ تبقى الأجزاءُ مجهولةً، ويفيدُ المعرِّفُ تصورَ الماهيَّةِ بوجهٍ يمتازُ عمَّا عداها مِن غيرِ إحاطةٍ بحقيقةِ شيءٍ مِن الأجزاء، ولو سلمَ فيجوزُ أنْ يكونَ الجزءُ المعرِّفُ نفسَ المعرَّفِ بالذات، ويعودُ التغايرُ إلى الإجمالِ والتفصيلِ كما في تعريفِ الماهيةِ بأجزائِها أو غيره، ويصحُّ التعريفُ بالخارجِ على ما سيجيء.

وبما ذكرنا يندفعُ ما يقالُ إنَّ جميعَ أجزاءِ الماهيةِ نفسها، فكيف لا يكونُ العلمُ بها علماً بها؟ وإنَّ معرِّفَ الشيءِ سببٌ لمعرفتِه أي حصولِه في الذهنِ، فكيف لا يحصِّلُ شيئاً مِن أجزائِه؟ وإنَّ علةَ حصولِ الشيءِ لو لم تكنْ علةً لشيءٍ مِن أجزائِه لجازَ حصولُ كلِّ جزءٍ بدونِه، فجازَ حصولُ الكلِّ بدونِه، فلم يكن علة، ولنعتبرْ بالهيئةِ الاجتماعيةِ فإنها علةٌ لحصولِ المركبِ، وليست علةً لحصولِ شيءٍ مِن أجزائِه.

- **وأمَّا عن الثالث**: فبأنَّا لا نُسلِّمُ أنَّ التعريفَ بالخارجِ يتوقفُ على العلمِ باختصاصِه، بل على الاختصاصِ نفسِه، فإنَّ الذهنَ ينتقلُ مِن تصورِ الملزومِ إلى تصورِ لازمِه الذهنيِّ، وإنْ لم يتقدَّمِ العلمُ باللزوم، ولو سلمَ فيكفي في ذلك تصورُ الشيءِ بوجهٍ ما، وتصورُ ما عداه إجمالاً، كما في اختصاصِ الجسمِ بهذا الحيِّز، وإنْ كان مبنياً على امتناعِ كونِه في حيِّزين، واشتغال حيِّز بمتحيِّزين، وإلى هذا التسليمِ نظرَ مَن قال: الوصفُ الصالحُ لتعريفِ الشيءِ يجبُ أنْ يكونَ لازماً بين الثبوتِ لأفرادِه وبين الانتفاءِ عن جميعِ ما عداه. وينبغي أنْ يُعلَمَ أنَّه وإنْ كان لازماً بحسبِ

الصدقِ، لكن لا بدَّ أنْ يكونَ مَلزوماً بحسبِ التصورِ.

وأجابَ بعضُ المحققين عن الأولِ بمنعِ كونِ جميعِ أجزاءِ الماهيةِ نفسها، بل جزمَ بأنه باطلٌ تمسُّكاً بأنَّ الأشياءَ التي كلُّ واحدٍ منها متقدِّمٌ على الشيءِ يمتنعُ أنْ يكونَ نفسَ المتأخر، ثم قال: ويجوزُ أنْ يصيرَ عند الاجتماعِ ماهيةً هي المتأخرة، فيتحصَّل معرفتُها بها، كما أنَّ العلمَ بالجنسِ والفصلِ وبالتركيبِ التقييديِّ متقدمٌ على العلمِ بالجنسِ المقيدِ بالفصلِ وهي أجزاؤُه، وبها يحصلُ العلمُ به. ورَدَّ المنعَ تارةً بدعوى الضرورة، وتارةً بالاستدلالِ بأنَّ جميعَ أجزاءِ الشيءِ إنْ لم تكنْ نفسَه: فإمَّا أنْ تكونَ خارجةً عنه وهو ظاهرُ البطلان، أو داخلةً فيه؛ فتركب الشيء منها ومِن غيرِها، فلا تكونُ هي جميع الأجزاءِ بل بعضها، وأيضاً لو كان الشيءُ غيرَ جميعِ الأجزاءِ فتمامُ حقيقتِه إمَّا ذلك الغيرُ وحده فلا يكونُ المفروضُ أجزاء، أو مع الأجزاءِ فلا يكونُ جميعاً.

وأمَّا التمسُّكُ فضعيف؛ لأنَّ تقدمَ كلِّ جزءٍ على الشيءِ لا يستلزمُ تقدُّمَ الكلِّ عليه ليمتنعَ كونُه نفسَ المتأخِّر، ولو كان هذا لازماً لكان الكلُّ متقدِّماً على نفسِه ضرورةَ تقدُّمِ كلِّ جزءٍ عليه.

والذي يلوحُ مِن كلامِه أنَّه يريدُ بجميعِ أجزاءِ الشيءِ جميعَ الأمورِ الداخلةِ فيه مِن غيرِ اعتبارِ التأليفِ والاجتماع، وبالمركبِ تلك الأمورُ مع الاجتماع، على ما قال الكشِّي[1] أنَّ مجرَّدَ جميعِ أجزاءِ الشيءِ ليس نفسَه، وإنما نفسُه تلك الأجزاءُ مع هيئةٍ مخصوصةٍ اجتماعيةٍ وحدانيةٍ بها هي هي. لكن لا يخفى أنَّ هذا راجع إلى ما ذكرَه البعضُ مِن أنَّ الحدَّ التامَّ تعريفٌ بجميعِ الأجزاءِ الماديةِ؛ إذ بحصولِها في الذهنِ يحصلُ صورةٌ

---

(١) عبد الرحمن بن محمد الكشي زين الدين من تلاميذ فخر الدين الرازي، من تصانيفه: تعديل المعيار شرح تنزيل الأفكار في المنطق، حدائق الحقائق في المنطق والطبيعي والإلهي، توفي سنة ٦٦١هـ. (انظر هدية العارفين ١/ ٥٢٤).

مطابقةٌ لِمَا في الأعيانِ، وقد ردَّه هذا المحققُ بأنَّه كما يعتبرُ في الحدِّ التامِّ الأجزاءُ الماديةُ، أعني الجنسَ والفصل، يُعتبَرُ الجزءُ الصوريُّ أعني الترتيب؛ لأنَّ التعريفَ بالجنسِ والفصلِ لا على الترتيبِ لا يكونُ حدًّا تامـًا، ثمَّ أصرَّ على أنَّ جميعَ الأجزاءِ الماديةِ والصوريةِ ليست نفسَ المركبِ؛ لأنها عللٌ وهو مَعلولٌ لها، ومِن المعلومِ بالبديهةِ أنَّ محصلَ الاثنينِ بتحصيلِ واحدٍ وبتحصيلِ واحدٍ آخرَ وبِضمِّ أحدِهما إلى الآخر، لا يكونُ محصِّلاً للاثنينِ بنفسِه، بل يكونُ محصلاً له بجميعِ أجزائِه الماديةِ والصورية.

• حاشية السينابي •

قوله: «بأن يتعلق به التصديق، كالقضيَّة أو النسبة»؛ وذلك لأنَّ التصديقَ إن كان عبارةً عن مجموع العلوم يكون متعلَّقُه هو القضية، وإن كان عبارةً عن نفس الحُكم فالمتعلَّق حقيقةً هو نفس النسبة، وإن كانت القضية هي المجموع أيضًا.

قوله: «وأجيب بأنَّا نختار...» إلخ، محصول الجواب: اختيار الشقِّ الثالث، الذي ذكره في الاعتراض الأول، ودفع ما أجيب عنه بإبطال قوله: «أو وجهه المجهول»، وهو محالٌ؛ لامتناع التوجه إليه.

قوله: «وما ذكر في (المواقف) من أن المجهولَ هو الذاتُ...» إلخ، الظاهر من «الذات» في عبارة (المواقف) هو الكُنْهُ المقابل لبعض الاعتبارات، سواء كان ذاتيًّا أو عَرَضِيًّا، يدل عليه عبارتُه سابقًا، حيث قال[1]: «فإن المجهولَ مطلقًا ما لم يتصوَّر ذاتُه ولا شيء مما يصدق عليه[2]»، فعطفُ قولِه -: «ولا شيء مما يصدقُ عليه»- عليه يدلُّ على ما ذكرنا[3].

فإن قيل: في عبارة (المواقف) ههنا إشكالٌ؛ لأنه يفهمُ منها: أن لا يكون فرقٌ بين التصور بوجه ما، وتصورِ الشيء بالوجه؛ لأنَّ تصورَ شيء يصدقُ عليه تصوُّرٌ

(١) (١٠٣/١)

(٢) إذ لا مجال لأن يراد من الذات الفرد الخارجي؛ فإن التعريف إنما يكون للماهيات (منه)

(٣) نسخة حالت أفندي: «ذكره».

للوجه، لا تصوُّرٌ للشيء بذلك الوجه، والمقصودُ ذلك، قلتُ: المراد تصوُّرُ شيء مما يصدقُ عليه من حيثُ إنَّه يصدقُ عليه، فيتمُّ التقريبُ.

قوله: «وتنبيهٌ على أن مجهوليَّة الذاتِ لازمةٌ فيما يُطلَبُ تصوُّره»، ومن ههنا يُفهَم أنَّه لا يجوز التعريفُ الرسميُّ بعدما علمت الحقيقة بالحد، لأن المقصودَ من التعريفِ إمَّا الاطلاعُ على الحقيقةِ، أو التميز، ولا نزاعَ في أن التميزَ بالحقيقة أتمُّ من التميز بالعارض[1]، فتميُّزه بعدها يكون لغوًا.

قوله: «كان ذلك بالدليلِ لا التعريف»؛ ضرورةَ أن معرفةَ الحقيقة أغنَت عن التعريف، فلا يكون المطلوبُ إلا التصديق.

قوله: «ومن أفرده بالذكرِ أراد بالداخل والخارج المحضَ من ذلك»، يَردُ عليه: أن ذكرَ المُحوضةِ في الداخل غيرُ مفيد؛ إذ لا يُمكن في الداخل غيرُ المحض، اللهمَّ إلَّا أن يُقال: إن ذكرها هنا لاستطراد الذكر في الخارج.

قوله: «فيكون البعضُ المعرَّف خارجًا عنه، ويلزم التعريف بالخارج»، لا يُقال: لا يلزم -من تعريف الجزء [بـ] الأمر الذي شأنه أن يكون خارجًا عن جميع الأجزاء- التعريفُ بالخارج؛ لجواز أن يكون بعض الأجزاء مركَّبًا مِنه ومن غيره، وذلك الجزءُ خارج عن جميع الأجزاء؛ بناء على أن الكلَّ خارجٌ عن الجزء، فحينئذ لا يلزم التعريفُ بالخارج؛ لأنا نقول: مبنى الكلام على أن كلَّ جزء خارجٌ عن الآخر، وأمّا فرض التداخل فقد مرَّ الجوابُ عنه[2].

قوله: «ولظهور المنع»؛ وهو أنَّا لا نسلِّم أن معرِّف الماهيّة معرف لكل جزء منها.

قوله: «قلنا: يجوز أن تكون الأجزاء معلومة...» إلخ، حاصلُه: أنَّا لا نسلِّم

---

(١) أي: قصده (منه)

(٢) على ما اعترف به الشارح قبيل هذا الكلام (منه)

أن حصول مجموع التصورات كيف كانت يُفْضي إلى تصوُّر المجموع، حتى لا يكون للنظر والاكتساب أثر، وإنما المُفضي هو تلك التصوراتُ مجموعةً ممتازةً عمَّا يُخالطُها من الأمور الأُخر؛ إذ حينئذٍ يحصل لها المطابقةُ للمحدود، فالكسب هو جمع تلك الأجزاء وترتيبُها، ولما لم يكن بدٌّ من حصول الهيئة المخصوصة ظنَّ الشارح أن معنى الكسبِ تحصيلُ الجزء الصوريِّ، وهو مبنيٌّ على ما سيأتي فيما وراء هذه الصفحة: من أنَّه لا بدَّ من الصورة في الحدِّ التامِّ، وهو أيضًا ناشئٌ من هذا المقام[1]، والحقُّ أن الهيئة المخصوصةَ ليست من أجزاء المحدود؛ لانحصار أجزائها فيما تصوّر من الأجزاء، والهيئةُ ليست منها، نعم هي من لوازم المطابقة، كما قلنا.

قوله: «ولا يُجدي نفعًا؛ لأنَّ المحدودَ أيضًا...» إلخ ممنوعٌ؛ لأنَّ المرادَ من قوله: «مجموع أمورٍ كلٍّ واحد منها متقدِّم»: أنَّ لكل واحد منها مدخلًا في تعريف الماهية، وقد صرَّح بهذا المعنى فيما بعد مفصَّلًا؛ حيث قال: «فإنها متقوّمةٌ بجميع الأجزاء»، بمعنى: أنه ما من جزء من الأجزاء إلا وله مدخل في التقويم، والكلُّ هو الماهيَّة، يعني: الكلّ من غير اعتبار مدخليَّة الأجزاء فيه. لا يُقال: المحدودُ أيضًا مركبٌ كالحدّ؛ إذ الكلامُ في الماهيَّة المحدودة بالأجزاء، سواء عبَّر عنها بالمفرد أو لا، ولا شك أن كلّ مركَب فلأجزائه مدخل في حصوله؛ لأنا نقول: اعتبارُ المدخليَّة يدفعُ الإشكال؛ لأنه إنما يكون إذا لُوحِظَ كلُّ جزء على حِدة، ولا نزاعَ في أن حال كل مركب مع أجزائه ليس كذلك، فإنه قد يلاحظ المُركَّب ملاحظةً واحدة إجماليَّةً، من غير إخطار تفاصيل أجزائه.

وأما قوله: «لأنَّ المحدود أيضًا كذلك»، فاعلم أن مثل هذا التركيب يشتملُ على التكرار بحسب الظاهر، فإنَّ كلًّا من لفظة «أيضًا»، ولفظةِ «كذلك» تُغني عن الأخرى، ويُمكن أن يُقال: لفظةُ «أيضًا» إشارةٌ إلى التشبيه، ولفظةُ «كذلك» إلى وجه

---

(١) وليس للحد أجزاء غير أجزاء المحدود (منه)

التشبيه، فالمعنى فيما نحن فيه: أنَّ المحدودَ كالحدِّ مجموع أمور كل واحد منها متقدِّم، وقس عليه سائرَ المواضع؛ فإنه مطَّردٌ غالبًا.

قوله: «لجواز أن تكون الأجزاءُ معلومةً، وتفتقر إلى حضورها مجموعةً مترتبة»، الأَوْلى أن يُترَكَ قيدُ «مترتبةً»؛ إذ الجزء إنما يفيد تصور المجموع ممتازًا عن غيرها، ولا يفيد تصوُّرها مترتبةً؛ ضرورةَ أنْ لا ترتيبَ في المحدود، ولهذا قال فيما بعدُ: «بل لا بدَّ من ملاحظتها مجتمعةً بدون ذكر «مترتبة»، وأن يترك[1] قيد «مجموعةً»؛ لأن الكلام هنا في التعريف ببعض الأجزاء، فكيف يُتصوَّرُ هنا إحضار الأجزاء مجموعةً؟

ويُمكن أن يُقالَ: لمَّا كانت حقيقةُ الكسب عنده تحصيلَ الجزء الصوريِّ، وهو جزءٌ واحد يفيدُ تصوُّر المجموع مجتمعةً متميِّزةً عن الأغيار، ويؤيِّدُه ما يأتي في التوضيح بقوله: «ولنعتبر بالهيئة الاجتماعيَّة...» إلخ.

قوله: «من غير إحاطة بحقيقةِ شيء من الأجزاء»، يردُ عليه: أن الغَرَضَ من التحديد - على ما ذكَرَه بعض المحققين - إمَّا الاطلاع على الذاتيِّ، كما في التحديد، وإمّا التمييز، كما في الرسم، فإذا كان الجزء معرِّفًا فلا بدَّ وأن تكون حدًّا، فلا يُمكن ذلك بدون الإحاطة بحقيقة شيءٍ من الأجزاء.

قوله: «فإن الذهن ينتقلُ من تصور الملزوم إلى تصور لازمه»، كان الظاهرُ أن يقول: «من تصوُّر اللازمِ إلى تصور ملزومه»، إلَّا أنه قد أشار إلى حلِّه بقوله: «وينبغي أن يُعلم...» إلخ.

قوله: «وإلى هذا التسليمِ نظرَ مَن قال: الوصف...» إلخ، فيه مَنْعٌ ظاهرٌ؛ وذلك لأنه صرَّح الشارحُ في (فوائد شرح مختصر الأصول)[2]: «أنَّ معنى اللازم البيِّن هو أن

---

(١) عطف على «يترك» الماضية.

(٢) (١/ ١٦٢)

يكون بحيث يحصل منه الانتقال إلى الملزوم ألبتّة»، وذلك يتوقّف على الاختصاص، لا على العلم به، كما توهَّم، ويُمكن أن يُقال: ما صرَّح هنالك هو معنى اللازم البيِّن، وأمّا معنى اللَّازم البيِّن الثبوت لأفراده بيِّن الانتفاء عن الأغيار، فالظاهرُ هو ما أراده الشارحُ ههنا.

قوله: «فيُقدَّمُ على العلمِ بالجنس المقيَّد بالفصل»، فإنْ قلتَ: ما المراد بالتركيب التقييديِّ، فإن المتعارفَ هو الموصوفُ مع الصفة، وهو الجنس مع الفصل، وليس في الحدِّ أجزاءٌ وراء الجنس مع الفصل؟ قلتُ: سيأتيك في آخر البحث: أن المرادَ من التركيب التقييديِّ: هو الجزء الصوريُّ للحدِّ، وزعمُه أن في الحدِّ جزءًا آخر وراء الجنس والفصل اللذين هما المادة، ولهذا قال الشارح فيما نقل عن المجيب: «إن التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدًّا تامًّا».

قوله: «ثمَّ أصرَّ على أن جميعَ الأجزاء المادِّيَّة والصوريَّة...» إلى قوله: «... بل محصلًا له بجميع أجزائه المادية والصورية...» إلخ، لا يخفى عليك: أنه إذا لُخِّصَ هذا الكلامُ يرجع مآله إلى ما قاله الشارح أوّلًا في الجواب بالفرق بين الإجمال والتفصيل، فتبصَّر، واللهُ الموفِّق.

قوله: «لا ينحصر في الحقيقة ولا في العارض»؛ أي: لا ينحصرُ في كل واحد منهما، كما حصر صاحب (المواقف) في الحقيقة حيث قال: «هو للذات»[1]، فما زاده ـ على الجواب المذكور لصاحب (لباب الأربعين) ـ ليس كما ينبغي، فأشار إلى توجيهه: «بأنه تحقيقٌ لِمَا هو الأهم»، أعني: إمكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة؛ أي: أراد أنه لمَّا كان أهم فكأنه هو المجهول ليس إلا، أو أراد التأكيدَ بضمير الفصل

---

(١) (١/١٠٣-١٠٤)

لا الحصر، ولك أن[١] تُوجِّهَ عبارة (المواقف): بأن المرادَ بالذات هو ذاتُ المطلوب وعينه، [ولذا ذكّر ضمير الفصل في جانب المعلوم، وترك في جانب المجهول[٢]]، وحينئذ اتحد مُؤدّى عبارتي (اللباب والمواقف)[٣].

قوله: «وتنبيه...» إلخ، ولو اقتصر على التحقيق ولم يتجاوز عنه[٤] لكان أجدر؛ إذ لو عُلِمَ الشيءُ بحقيقته وقُصد اكتساب بعض العوارض له من حيث إنَّه آلة لملاحظته، ومرآةٌ لتعرّف حاله، كان الشيءُ بهذا البعض مطلوباً على سبيل التصوير دون التصديق، ولم يفض أيضاً اكتساب الحقيقة، كما ترى[٥].

قوله: «وما ذكر في (تلخيص المحصل) إلزام»؛ يعني: أن إثبات الأمر الثالث إلزامٌ للإمام بما اعترف به، وإلا فالحق عدم أمرٍ ثالث، وخالفه الفاضل الأبهري حيث قال: «والحقُّ[٦] أن المطلوبَ قد يكون أمراً ثالثاً؛ هو الشيء[٧] [الذي له الوجهان، وذلك الشيء ليس بمشعورٍ به مطلقاً ولا هو مشعورٍ به مطلقاً][٨]، وقد يكون وجهاً آخر

---

(١) نسخة (لا له لي): «ويمكن أن توجه...»، وجاء في هامشها: «ولفظ «الإمكان» إشارة إلى أن كلامه السابق أيضاً أشعر بالكنه، حيث قال [١/ ١٠٣]: «فإن المجهول مطلقاً ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه»، أي: من حيث إنه يصدق عليه، حتى يتم التقريب (منه)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) أصل هذا الحمل لحسن جلبي في حاشيته (١/ ١٠٤)

(٤) في هامش نسخة (لا له لي): «فيه إيهام» (منه)

(٥) في هامش نسخة (لا له لي): وكون اكتساب العارض أنقص، واكتساب الكنه أتم لا يُنافي كون الأول مطلوباً، يتعلق به الغرض، دون الثاني، كما لا يخفى (منه)، وفي هامشها: «رد على المحشي».

(٦) في النسخة الخطية لشرح المواقف للسيف الأبهري: «والحاصل».

(٧) في الشرح: «الذات».

(٨) زيادة من المحشي.

مجهولاً، كما يستدلُّ بكتابة زيد على تحرُّكِ أصابعِه، وقد يكون عينَ الذات، كما ذكَره المصنِّف، فلا حاجة إلى تعيين الأمر الثالث، ولا إلى تعيين الذات... ويمكن توجيه كلام صاحب (التلخيص) على وجهٍ لا يُستدرَكُ عليه، وهو أن المطلوبَ الكسبيَّ إنما يحصل بالفكر، وهو بأيِّ تعريف عُرِّفَ لا يخلو عن حركتَين؛ حركة من المطلوب إلى المبادئ، وحركة منها إليه، فما منه الحركة الأولى هو الوجه المَعلوم، وما إليه الحركةُ الثانية هو الوجهُ المجهول، فكل مطلوبٍ يجبُ أن يكون له هذان الوجهان»[1]، انتهى، وبيَّنَ الحَبْرُ الشريفُ[2]: «أن إثباتَ الثالث يُخالِفُ الواقعَ»، فوافقَ رأيُه لرأي الشارح النِّحرير في إبطال التثليث، وقال: «ليس لنا أمرٌ ثالثٌ، يتعلَّقُ به غرضنا، حتى يتصوَّرَ أنْ يكون المطلوبُ أمراً ثالثاً وراء الوجهَين»[3]، ثمَّ قال: «فإنْ قلتَ: قد يطلب مفهوم الإنسان بوجهٍ من وجوهه، وحينئذ تثبت أمورٌ ثلاثة؛ مفهوم الإنسان الَّذي هو المطلوب، ووجهُه المجهول الَّذي باعتباره صار مطلوباً، ووجهه المعلوم الَّذي به أمكن طلبه، قلتُ: مفهوم الإنسان بحسب ذلك الوجه -الَّذي طُلِبَ به مفهوم- هو الوجه المجهول، وهو ذات المطلوب، فليس لنا إلا ذاتُ المطلوب المجهول، وبعضُ اعتباراته المعلوم»[4]، انتهى، فبطل ما ذكره الأبهري: «أن المطلوبَ قد يكون أمراً ثالثاً»، وأما ضَعْفُ قولِه: «ولا حاجةَ إلى تعيين الذات»، فما سبق من التوجيهين لعبارة (المواقف)، وأمَّا ما ذكره في توجيه كلام صاحب (التلخيص) كلامٌ ظاهريٌّ تخييليٌّ، لا يقتضي في الحقيقة إثباتَ أمرٍ ثالث، كما يشهدُ به التأمُّلُ الصادق.

---

(١) (١٢-ب، السطر الرابع من أسفل الصفحة في نصف السطر إلى اللوحة التي بعدها)، انظر: مكتبة يني جامع، تحت رقم (٧٤٨)

(٢) (١/ ١٠٥)

(٣) (١/ ١٠٦)

(٤) (١/ ١٠٦)

قوله: «لكن لما اجتمعا في شيء...» إلخ، فقد اعترف بأن المعلومَ من وجه، والمجهولَ من وجه، يغاير الوجهين، وحلُّ قولِ[1] الإمام: إنَّ الإنسانَ إذا قصد تصوُّر شيء قصداً أوّلاً، فإذا حصَّل صورتَه في ذهنه لاحظَه، وميَّزَه عن غيره، والتفت إليه ممتازاً عنده، كما يشهد به الوجدان، وإذا لم يقصده كذلك، وحصَل في ذهنه، فربّما لم يلاحظه ولم يميزْه عن غيره، ولم يلتفتْ إليه قصداً، فالتفاوتُ بين الإجمالي والتفصيليِّ راجعٌ إلى نفس العلم بالشيء، لا إلى انضمامِ شيء آخر إليه، فإنَّ المعلوم نفسه قد يكون ملاحظاً بالقصد، ممتازاً عن غيره امتيازاً تامّاً، وقد لا يكون كذلك، مع كونه معلوماً في الحالين معاً.

[قوله: «أراد بالداخل والخارج المحض»، وذكر قيد «المحض» في «الداخل» اتفاقيٌّ لا احترازي[2]؛ إذ لا يمكن في الداخل غير المحض إلا مجازاً[3]].

قوله: «فيعود المحذور»؛ أي: سَبْقُ الشيء على نفسه في المعرفة إن كان نفسه، أو التعريف بالخارج إن كان غيره.

قوله: «أو التعريف بالخارج»، عطفٌ على ما سبق من جهة المعنى؛ أي: تمَّ الكسبُ، أمّا التعريف بالبعض وهو باطل؛ لأنه إنما تُعرف الماهيَّة... إلخ، أو التعريف بالخارج... إلخ.

قوله: «وكأنه على حذف الباء»؛ أي: إذا أردت تطبيقَه بالمقصود، ولم يتركه على التسامح.

قوله: «خارجاً عن سائر الأجزاء، فيكون البعضُ المُعرِّفُ خارجاً عنه»؛ أي:

---

(١) نسخة (لا له لي): «شبهة».

(٢) في هامش نسخة (لا له لي): وقيل: استطرادي (منه)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

عن الأمر، «ويلزم التعريفُ بالخارج» إشارةٌ إلى أن التعلق «سيبطل» بما قبله باعتبار اللزوم ممَّا قبله، وفي بعض النسخ وجدت العبارة هكذا: «خارجاً عنه سائر الأجزاء»، وحينئذ يكون من قبيل صفةٍ جرت على غير من هي له، مطابقاً لما ذكَره الشريف.

[قوله: «ولظهور المنع»؛ وهو أنّا لا نسلم أن مُعرِّف الماهية معرف لكل جزء منها[1]].

قوله: «قلنا يجوزُ»، حاصلُه: أنَّا اخترنا الشقَّ الأولَ.

قوله: «كان هو أيضاً حاصلاً»، قلنا: لا نسلِّم، وإنما ذلك لو كان حصول الأجزاء مستلزماً للعِلم بالماهيَّة كيف كانت، لكنَّها إنَّما تستلزمُه إذا استُحضرت مرتبةً؛ بأن يُستحضرَ العامُّ أولاً، ثمَّ يقيّد بالخاصِّ، وهذا بالكسب.

فإنْ قلتَ: هذا الجوابُ لا يتأتَّى في التعريف بالمعاني البسيطة، أجاب الشريفُ: «بأن مَن جوَّز ذلك فله أن يقول: إن المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكونُ ملحوظةً قصداً، فإذا استحضرت ولُوحظت قصداً أفادت العلم بالماهيَّة، وإن كان ذلك نادراً»[2]، إلا أن تسميةَ هذا القدر كسباً، واعتبارَ معرّف معرّف[3] هل يرتضى به، وفيه كلامٌ.

قوله: «إلى تحصيلِ الجزء الصُّوري»؛ وهو استحضارُ المعلومات المرتَّبة، كما ذكره، لا تقديمُ الجنس على الفصل، كما هو المشهور؛ لأنه إضافةٌ عارضةٌ للجنس بالقياس إلى الفصل، متأخِّرةٌ عن وجودِهما، فلا يكون جزءًا لِمَاهيَّتهما، ولا للمحدود؛ لأنَّ الحدَّ التامَّ عبارةٌ عن جميعِ ذاتياتِ المُحدَّد، ومطابقٌ له، قال العلامة الفناريُّ

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)
(٢) (١/١١٩-١٢٠)
(٣) هكذا في الأصل!

في (فصول البدائع): «...إنَّ صورة المحدود في نفسه صورة الحدِّ، والذي يعبَّر عن صورة المحدود بالفصلِ والخاصَّة يكون بالنسبة إلى الحدِّ مادةً، فالكسب تحصيلُ صورة الحدِّ بعد حصول مادة المحدود وصورته، حيث يحتاج إلى الإشارةِ إليهما مجموعاً مرتباً. لا يُقال: فلا يطابقُ الحدُّ المحدودَ للاختلاف والزيادة؛ لأن المطابقةَ في المفهوم هي الواجبةُ، لا في الوجود، كيف ولا تعرضُ في التعريفِ للوجودِ، فضلا عن كيفيَّتِه، وكيف والترتيب عَرَض لا يكونُ جزءاً من الجوهر»[1]، قال مولانا الوالد ـ حَسَّنَ عَيْشَه ـ في تنقيح آراء العلماء: «إنَّ الصورة الاجتماعيَّة إمَّا جزء عنهما، وهو رأي الطُّوسي، أو عن المحدود دون الحدِّ، وهو رأي الكَشِّي[2] والكاتبي، أو العكس، وهو اختيارُ الفناريِّ، أو ليس بجزء أصلاً بل شرط، وهو اختيار السيد، والفرقُ المشهورُ بالإجمال والتفصيل يمكن تطبيقُه بالكل، والتغايرُ بين جميع الأجزاء والماهيَّة بالاعتبار على القول بشمول الإثبات والنفي، وبالذات على القول بالافتراق».

فعليك الاختبار، ثمَّ الاختيار، وعسى تسمعُ مزيدَ تحقيق في بحث الماهيَّة، إذا أفضت النوبةُ إليه بالتوفيق والهداية.

قوله: «وظاهره غير قادح»، لا يخفى أن ظاهره قادح؛ لأنَّ دخول الجميعِ على التصورات في جانب المعرّف، والتعبير عن التصور في جانب المعرّف يوهم ما ذكره بلا اشتباه، أوَلا ترى أنه كيف يستحسن ما قيل: «حَدّ اَسْتْ تَصَوُّراتِ مَجْمُوْعْ، مَجْمُوْعِ تَصَوُّراتْ مَحْدُوْدْ[3]»، نعم لا يقدح إذا وُجّه: بأنه أراد بالجمع ما يقابلُ المتفرق، وبالتعبير بالمفرد الإشارة إلى أن المعتبرَ -في المعلومات في جانب المعرِّف- الاجتماع، بحيث يكون مرآة واحدة لمشاهدة مجموع الأجزاء قصداً، ويقع مشاهدة كلِّ واحد منها بها

---

(١) (١/ ٥٢ والنقل لفحوى ومقصود الكلام)

(٢) ت: ٦٦١هـ، وهو من تلاميذ الرازي انظر: هدية العارفين (١/ ٥٢٤)

(٣) المعنى والله أعلم: «الحد هو مجموع التصورات، ومجموع التصورات هو المحدود».

ضمناً، ولا يخلو كلام (المواقف) عن الإشارةِ إلى هذا التوجيهِ؛ حيث لم يردّ عليهم جزماً، بل أشار بقوله: «والحق أن إشعارَه بما ليس بحقٍّ»[١]، كما أشار إليه الشريف[٢].

فإنْ قلتَ: أدخلَ صاحبُ (المواقف) أيضاً المجموعَ على الأمور حيث قال: «فالمعرّف مجموعُ أمورٍ، كلُّ واحدٍ منها متقدِّم»[٣]، قلتُ: نعم، لكن بعد بيانه في المفرَّع عليه أنَّ المرادَ منه الأجزاءُ المستحضرةُ المرتبةُ، على أن توصيف الأمورِ بما ذكره في المفرَّع لا يخلو عن الإشعار بملاحظة تعدُّدِها وترتُّبِها، فظهر أن الوهمَ الناشئَ عن عبارتِهم بعيدٌ عن عبارته بمراحل.

قوله: «معلومة» أي: بداهةً أو كسباً، وقوله: «ولجواز»[٤] عطفٌ على «لجواز»؛ يعني: أن الواجبَ أن يُحصِّلَ المعرّفُ معرفةَ الماهيَّة بوجهٍ يميزها عمَّا عداها، وليس يلزم من ذلك تحصيلُ معرفة شيء من أجزائها.

قوله: «بل على الاختصاص نفسه»؛ يعني: أن التعريفَ بالخارج يتوقَّفُ على وجود علاقةٍ توجبُ انتقالَ الذهن منه إلى المعرّف، وامتيازها عمَّا عداه، وأما العلمُ بالعلاقة فلا.

[قوله: «من تصور الملزوم»، إطلاق «الملزوم» بحسب التصور، وإلا فهو اللازم بحسب الصدق، كما أشار إليه فيما بعد بقوله: «وينبغي أن يعلم...» إلخ.

قوله: «لازمًا بين الثبوت لأفراده»، أي: إذا اعتبر اللزوم بينه وبين أفراد الملزوم، وأمَا إذا اعتبر بينه وبين ملزومه فمعنى اللازم البين: هو أن يكون بحيث

---

(١) (١/ ١١٤)

(٢) المرجع السابق.

(٣) (١/ ١١٣)

(٤) كذا في الأصل، والصواب: «ويجوز أن تبقى الأجزاء مجهولة...».

يحصل منه الانتقال إلى الملزوم ألبتة، وفي كلا التقريرين تصوّر الأغيار إجمالاً[١]]

قوله: «بالاستدلال»؛ أي: على طريق المعارضة؛ لأن حاصلَه: أنَّ ما ذكَرْتم، وإنْ دلَّ على أنه ليس نفسها فمعنا دليلٌ يدلُّ على أنه نفسها، وبعد ذلك شرعَ في المناقضةِ بقوله: «لأنَّ تقدُّمَ كلِّ جزء...» إلخ، والنقضِ الإجمالي بقوله: «ولو كان هذا لازماً...»، وترتيبُ البحث وإن اقتضى تقديمَ المناقضةِ على المعارضةِ باعتبار ما فيهما من المنعِ والتسليم، إلا أنَّه قدَّمَها عليها؛ للإشارة إلى أن دليلَ المجيبِ أوهن، ودفعه أهون، أَوَلا ترى أنهم ادعوا الضرورة في منعِ دعواه، وإثباتِ نقيضه.

وبما ذكره الشارح من تقرير المعارضة يُفهمُ فسادُ قول المجيبِ بعد تمسُّكِه، ويجوزُ أن يصير عند الاجتماع... إلخ؛ لأنه إذا كان جميعُ الأجزاء غيرَ الماهيَّة لم يصرْ عند الاجتماعِ نفسها؛ إذ لو اعتبرَ عنده جزء آخر لم يكن المفروضُ جميعَ الأجزاء، والكلام فيه، ولو لم يعتبرْ جزءا كيف ينقلبُ هذا الجميعُ -الَّذي هو غير الماهيَّةِ- إلى عين تلك الماهيَّة.

قوله[٢]: «لكن لا يَخفى أنَّ هذا...» إلخ، وأيضاً الأجزاءُ الماديَّةُ لم تكن جميعاً حقيقة، بل بعضاً داخلاً في القسم الثاني.



---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) هذه القولة ليست في نسخة (لا له لي)

[المبحث الثالث: في العلوم الضرورية]

المبحثُ الثالثُ: العلومُ الضروريةُ تنحصرُ في ست:

- بديهيَّات: يحكم[1] العقلُ بها بمجرَّدِ تصوُّرِ الطرفَين، وتُسمَّى الأوليات.

- ومشاهدات: يحكمُ بها بواسطة حسٍّ ظاهر، وتسمَّى الحسِّيَّات، أو حسٍّ باطن وتُسمَّى الوجدانيَّات.

- وفطريات يحكم بها بواسطة لا تعزُبُ عن الذهنِ، وتسمَّى قضايا قياساتها معها.

- ومجرَّبات: يحكمُ بها بواسطة تكررِ المشاهدة.

- ومتواترات: يحكَمُ بها بمجرَّد خبر جماعة يمتنعُ تواطؤُهم على الكذب.

- وحدسيات: يحكمُ بها بواسطةِ حدسٍ من النفس، وستعرفُه.

وقد تُحصرُ في البديهياتِ والمشاهداتِ؛ لشمولِها الكلَّ، أو لأنَّ ضرورية ما سواهما بل يقينة المجرباتِ والحدسياتِ لا تخلو عن نظر، إلَّا أنَّ المحقِّقينَ

---

(١) من الطبعة الحجرية والنسخة (أ): «يحكم»، وهو الموافق لتعريف بقية الضروريات، وفي بقية النسخ: «يجزم».

لم يجعلوه من النظريَّات بل واسطة، والنزاعُ لفظيٌّ.

فإنْ قيل: كيف يُنازَعُ في المتواترات وهو نوعٌ من الحسِّ؟

قلنا: الكلامُ في مضمونِ الأخبار المسموعة، كوجودِ مكة مثلاً. فقول الرواةِ إنه عليه الصلاة والسلامُ قال: «البيِّنةُ على المدَّعي واليمينُ على مَن أنكر» مسموعٌ، والعلمُ بأنَّ هذا حديثُ النبيِّ - عليه الصلاة والسلام - حاصلٌ بالتواتر، ضرورةً أو غير ضرورة، وبأنَّ البينةَ إنَّما تكون على المدَّعي حاصلٌ بخبر الصادق استدلالاً.

وأمَّا المنكرون فمنهم مَن قدحَ في الحسِّيَّات بأنَّ الحسَّ قد يغلطُ كثيراً.

والجواب أنه لا يُنافي الجزمَ المطابقَ فيما لا غلطَ فيه.

ومنهم مَن قدحَ في البديهيَّات بأنَّ أجلاها وأعلاها: «الشيءُ إمَّا أنْ يكونَ وإمَّا أنْ لا يكون»، وهو متوقفٌ على تصورِ الوجود والعدم، وعلى تحقيق معنى الوضعِ والحمل، ورفع شبهاتها، وفيها أنظار دقيقة.

والجوابُ: أنها لا تُورِثُ شكّاً، فإنْ شئنا أعرضنا وإنْ شئنا نبَّهنا.

ومنهم مَن قدحَ فيها جميعاً.

وأمثَلُهم اللاأدريَّة القائلون بأنِّي شاكٌّ وشاكٌّ في أني شاكٌّ وهلمَّ جرّاً، وتمسَّكوا بشُبَه الفريقين لتورث شكّاً.

والحقُّ تعذيبُهم ولو بالنار ليعترفوا فتنتفي ملَّتُهم، أو يحترقوا فتنطفئ شعلتُهم.

* [الشرح]:

قال: (**المبحثُ الثالث: العلومُ الضروريةُ تنحصرُ في ست... إلخ**):

أقول: لمَّا كانت العلومُ النظريةُ تنتهي إلى الضروريات، جعلوا بيانها[1] والردَّ على منكرِيها في مبادئِ الكلامِ؛ ليُعلَمَ أنَّ ما يجعل منتهى مقدماتِ القياسِ ويُدَّعي كونُه ضرورياً هل هو منها، ولم يشتغلوا بضبطِ التصوراتِ الضروريةِ، وكأنها ترجعُ إلى البديهياتِ والمشاهداتِ، وحصروا التصديقاتِ الضروريةَ في ستٍّ:

البديهياتُ والمشاهداتُ والفِطرياتُ والمجرَّباتُ والمتواتراتُ والحدسيَّاتُ؛ لأنَّ القضايا إمَّا أنْ يكونَ تصور أطرافِها بعد شرائطِ الإدراكِ مِن الالتفاتِ وسلامةِ الآلاتِ كافياً في حكمِ العقلِ أو لا، فإنْ كان كافياً فهي **البديهيَّاتُ**، وإنْ لم يكنْ كافياً فلا محالةَ يحتاجُ إلى أمرٍ ينضمُّ إلى العقلِ ويُعينُه على الحكمِ أو إلى القضيةِ أو إليهما جميعاً؛ فالأولُ **المشاهداتُ** لاحتياجِها إلى الإحساسِ، والثاني لا يخلو مِن أنْ يكونَ ذلك الأمرُ لازماً وهي **الفِطريَّات**، أو غيرَ لازمٍ؛ وحينئذٍ إنْ كان حصولُه بسهولةٍ فهي **الحدسيَّاتُ**، وإلَّا فليستْ مِن الضرورياتِ بل مِن النظريَّات، والثالثُ إنْ كان حصولُه بالأخبارِ **فالمتواترات**، وإلَّا **فالمجرَّبات**.

أمَّا **البديهياتُ** وتُسمَّى «أولياتٍ»: فهي قضايا يحكمُ بها العقلُ بمجرَّدِ تصورِ طرفَيها، كالحكمِ بأنَّ الواحدَ نصفُ الاثنينِ، والجسم الواحد لا يكونُ في آنٍ واحدٍ في مكانَين. وقد يتوقفُ فيه العقلُ لعدمِ تصورِ الطرفَينِ، كما في قولِنا: الأشياءُ المتساويةُ لشيءٍ واحدٍ متساوية، أو لنقصانِ الغريزة كما في الصبيانِ والبُلْهِ، أو لتدنيسِ الفطرةِ بالعقائدِ المضادَّةِ كما في بعضِ الجهَّال، أو لأنَّ اللهَ لا يخلقُه على ما هو المذهب.

---

(١) في (أ): «إتيانها»، وفي الحجرية وهامش النسخة السلطانية وهامش خواجه زاده: «إثباتها»، وما أثبتناه من السلطانية وخواجه زاده.

وأمَّا **المشاهدات**: فهي قضايا يحكمُ بها العقلُ بواسطةِ الحواسِّ الظاهرةِ، وتُسمَّى (حسيات)، كالحكمِ بأنَّ الشمسَ نيِّرةٌ والنار حارة، أو الباطنةِ وتُسمَّى (وجدانيات)، كالحكمِ بأنَّ لنا خوفاً وغضباً، ومنها ما نجدُه بنفوسِنا لا بالآلاتِ البدنيةِ كشعورِنا بذواتِنا وأحوالِها.

وجميعُ أحكامِ الحسِّ جزئيةٌ؛ لأنَّه لا تفيد إلَّا أنَّ هذه النارَ حارةٌ، وأمَّا الحكمُ بأنَّ كلَّ نارٍ حارةٌ فحكمٌ عقليٌّ حصلَ بمعونةِ الإحساسِ بجزئياتِ ذلك الحكمِ والوقوفِ على علَلِه.

وأمَّا **الفطريات**: فقضايا يحكمُ بها العقلُ بواسطة لا يعزُب عنه عند تصورِ الطرفَين، وهو المعنيُّ بأمرٍ لازمٍ منضمٍّ إلى القضيةِ، ولهذا تُسمَّى «قضايا قياساتها معها»، كالحكمِ بأنَّ الأربعةَ زوجٌ لانقسامِها بمتساويَين.

وأمَّا **المجرَّبات**: فهي قضايا يحكمُ بها العقلُ بانضمامِ تكررِ المشاهدةِ إليه، والقياس الخفي المنتجِ لليقينِ إليها، وهو أن الوقوعِ المتكرِّر على نهجٍ واحدٍ لا بد له مِن سبب، وإنْ لم يعرفْ ماهيتَه، وكلَّما عُلِمَ وجودُ السببِ عُلِمَ وجودُ المسببِ قطعاً، وذلك كالحكمِ بأنَّ السقمونيا مسهلٌ للصفراء.

وأمَّا **المتواترات**: فهي قضايا يحكمُ بها العقلُ بواسطة كثرةِ شهادةِ المخبرينَ بأمرٍ ممكنٍ مستندٍ إلى المشاهدةِ، كثرةً يمتنعُ تواطؤُهم على الكذبِ، فينضمُّ إلى العقلِ سماعُ الأخبارِ، وإلى القضيةِ قياسٌ خفيٌّ هو أنه لو لم يكن هذا الحكمُ حقّاً لَمَا أخبرَ به هذا الجمع.

وأمَّا **الحدسيَّات**: فهي قضايا يحكمُ بها العقلُ بحدسٍ قويٍّ مِن النفسِ، يزولُ معه الشكُّ ويحصلُ اليقينُ بمشاهدةِ القرائنِ، كالحكمِ بأنَّ نورَ القمرِ مستفادٌ مِن الشمسِ، لِمَا نرى مِن اختلافِ تشكلاتِ نورِه بحسبِ اختلافِ أوضاعِه مِن

الشمسِ، وذلك أنَّه يضيءُ دائماً جانبُه الذي يلي الشمسَ، وينتقلُ ضوءُه إلى مقابلةِ الشمس، فيحدسُ العقلُ بأنَّه لو لم يكنْ نورُه مِن الشمسِ لَمَا كان كذلك، فهي كالمجرَّباتِ في تكرُّرِ المشاهدةِ ومقارنةِ القياسِ الخفيِّ، إلَّا أنَّ السببَ في المجرَّباتِ معلومُ السببيَّةِ غيرُ معلومِ الماهيَّةِ، وفي الحدسيَّاتِ معلومٌ بالوجهَين، إلَّا أنَّ الوقوفَ عليه يكونُ بالحدسِ دونَ الفكرِ، وإلَّا لكانَ مِن العلومِ الكسبيَّةِ، وستعرفُ معنى الحدسِ في بحثِ النفسِ.

• حاشية السيناپي •

قوله: «بعد شرائط الإدراك من الالتفاتِ وسلامة الآلات»، إنما زاد هذا القيدَ؛ لئلَّا يلزم دخولُ بعض البديهيَّات في المشاهدات فيما إذا لم يلتفت، أو فقد سلامة الحسِّ.

قوله: «وأما المُجرَّبات فهي قضايا...» إلخ، الخارِجُ من وجه الحصر هو البديهيَّات أوَّلًا، ثمَّ المُشاهَدَات، ثمَّ الفِطريَّات، ثمَّ الحَدْسيَّات، ثمَّ المُتواتِرات، ثمَّ المجرَّبات، إلا أنه لم يشرعْ في البيان على هذا النمط، بل اعتبر الترتيب الذي ذَكَرَ أوَّلًا في قوله: «وحصروا التَّصديقاتِ الضَّروريَّة في ستٍّ»، والسببُ في ذلك الترتيبِ ظاهر؛ أمَّا تقديم البديهيَّات فظاهر، وأمّا المُشاهدات فلأنَّها تحتاجُ إلى أمر ينضم إلى العقل فقط، وهو مقدَّمٌ على ما يحتاج إلى أن[1] ينضمَّ إلى القضيَّةِ، كما في الفطريَّات، وهو مقدَّم على ما ينضمُّ إليها ولا يكون لازمًا، كالحدسيَّات، وأما تقديم المجرَّبات على المتواترات، فلأنَّ احتياجَ المجرَّبات إلى مجرَّد تكرُّرِ المشاهدة، والمتواتراتُ مع استنادها إلى المشاهدة تحتاجُ إلى كثرةِ شهادة المخبِرين كثرةً يمتنع تواطؤهم... إلخ.

بقي الكلام في تقديمِهما على الحدسيَّات، مع أن الأصلَ أن تُقدَّم عليهما؛ لأنَّ احتياجَهما إلى ما ينضمُّ إلى القضية فقط، إلَّا أنَّها لقلَّتِها وخفائها أُخِّرَتْ عنهما.

---

(١) نسخة حالت أفندي وعدنان: «ما».

• حاشية السيناپي •

قوله: «ويُسمَّى: «وجدانيَّات»، كالحكم بأن لنا خوفًا وغضبًا»، يرد عليه: أنَّ الوجدانيَّات لا تختصُّ بالعقلاء، بل توجد في البهائم أيضًا؛ إذ إدراكُ الجوعِ والألمِ والعطشِ مما لا نزاعَ في حصوله لها، فلا معنى لعدِّ الوجدانيَّات من المشاهدَات، ثمَّ تفسيرها بأنها قضايا يحكمُ بها العقلُ بواسطة الحواسِّ الظاهرةِ أو الباطنة، اللَّهمَّ إلا أن يُقال: المُرادُ إدراكُ حصولِها، وهذا غير حاصل للبهائم.

قوله: «ومنها ما نجدُه بنفوسنا»؛ أي: من الوجدانيات.

لا يُقال: الوجدانيَّاتُ من المشاهداتِ، والمشاهدات ما يحكم بها العقل بواسطة الحسِّ الظاهرِ أو الباطن، ومثل هذه الوجدانيَّات ممَّا لا حكمَ للعقل فيه بواسطة الحس، ولهذا قال: «بنُفوسِنا لا بالآلاتِ البدنيَّة»؛ لأنا نقول: يجوز أن يكون القسمُ أعمَّ من المقسمِ من وجه، أو يُقال: ضميرُ «منها» راجع إلى مطلق الوجدانيَّات.

قوله: «فهي كالمُجرَّبات في تكرُّر المشاهدةِ ومقارنة القياس الخفيِّ»، لا يُقال: فعلى هذا لا وجهَ لجعل الحدسيَّات من القسم الثاني؛ أعني: ما ينضمُّ إلى القضيَّةِ فقط، بل يكون من القسم الثالث؛ أعني: ما ينضمُّ إليهما، كما في المجرَّبات؛ لأنَّا نقول: لما كان التعويلُ فيها على القياسِ الحاصلِ بلا كسبٍ لم يلتفت إلى ما ينضمُّ إلى العقلِ من المشاهدةِ، كما في المشاهدات.

• حاشية البروسوي •

قوله: «لمَّا كانت العلوم النظريَّة تنتهي إلى الضروريات»، وكان مظنَّة الركون والميل من طلابِ الحقِّ إلى شُبَهِ منكريها حين لاحتْ لهم في بادئ رأيهم جعلوا... إلخ، وكأنه ردٌّ على ناقدِ (المحصّل)، حيث قال: «والحق أن تصديرَ كتب الأصول الدينيَّة بمثل هذه الشُّبُهاتِ تضليلٌ لطلابِ الحقِّ»[1]، ولهذا أحسن الشَّارح حيث

---

(١) (٤٠)

أوردها ولم يُطنِبْها، كما فعل الإمام[١]، وتَبِعه صاحب (المواقف)[٢].

[قوله: «أما البديهيات...»، جعل البيان على الترتيب الذي ذكره أولا في عدّ الست مخالفاً لما رتّبه في وجه الحصر؛ بناء على أن احتياج المُجرّبات إلى مجرّد تكرّر المشاهدة، والمتواترات -مع استنادها إليها- تحتاج إلى كثرة شهادة المخبرين، وأما تأخير الحدسيات -مع أن احتياجها إلى ما ينضم إلى القضية فقط- فلقلتها وخفائها.

قوله: «وتسمى: وجدانيات»، إنما جعلها قسماً من المشاهدات المُفسَّرة: بالقضايا التي يحكم بها العقل بالواسطة، مع مشاركة الحيوانات العجم فيهما؛ بناء على أن بيان الضروريات ههنا لتوسّل بيان النظريات، ولذا أخذ العقل في مفهومات أقسامها مطلقا، ثم جعل من الوجدانيات المأخوذة في مفهومها الآلة ما جُرِّد من الآلة؛ بناء على أن القسم قد يكون أعم من المقسم، ويمكن أن يرجع ضمير «منها» إلى مطلق الوجدانيات[٣]]

قوله: «فهي كالمجرَّبات في تكرر المشاهدة»، فإنْ قلتَ: هذا مخالفٌ لِمَا ذكره أوَّلاً في وجهِ الحصر؛ حيث جعلَ مناطَ الامتيازِ في المجرَّباتِ الاحتياجَ إلى أمرٍ ينضمُّ إلى العقل والقضية، وفي الحدسيَّات الاحتياج إلى أمرٍ ينضمُّ إلى القضية فقط، وههنا صرَّح بأنَّ الحدسيَّات كالمجرَّبات في حكم العقل بانضمامِ تكررِ المشاهدة، ومقارنةِ القياس، وفرَّقَ بينهما: بكون السبب معلوم الماهيَّة وعدمه، قلتُ: لعله أشارَ أوَّلاً إلى أن مدخليَّةَ القياسِ في الحدسيَّات أكثرُ، وإنْ كان لحكم العقلِ مدخلٌ فيها، فاكتفى أوَّلاً في امتيازِها بما هو العمدةُ، وعليه التعويل في مفهومِها، ثمَّ بنى الكلامَ آخراً على ما هو التحقيقُ في الفرقِ بينهما.

---

(١) في المحصل، انظر المرجع السابق.

(٢) (١/ ١٢٣-١٨٨)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

قال: (**وقد تحصرُ في البديهياتِ والمشاهدات، لشمولِها الكلَّ، أو لأنَّ ضرورية ما سواهما بل يقينة المجرباتِ والحدسياتِ لا تخلو عن نظر، إلَّا أنَّ المحقِّقينَ لم يجعلوها من النظريَّات بل واسطة، والنزاعُ لفظيٌّ... إلخ**):

أقول: ذكرَ في (المحصَّل) أنَّ الضرورياتِ هي:

ـ **الوجدانيات**، وأنها قليلةُ النفعِ في العلومِ؛ لكونِها غير مشتركةٍ.

ـ **والحسيات، والبديهيات**[1].

وتبعَه صاحبُ (المواقف)[2]، إلا أنَّه ذكرَ في موضعٍ آخرَ أنَّ الضرورياتِ هي الستُّ المذكورة، والوهميَّات في المحسوساتِ كالحكمِ بأنَّ كلَّ جسمٍ في جهةٍ، واعتذرَ لِمَا في (المحصَّل) بوجهَين[3]:

أحدهما: أنَّ البديهياتِ تشملُ الفطرياتِ، نظراً إلى أنَّ الوسطَ لَمَّا كان لازماً لتصورِ الطرفَين فكأنَّ العقل لم يفتقرْ إلَّا إلى تصوُّرِهما، والحسياتُ تشملُ المجرباتِ والمتواتراتِ نظراً إلى استنادِ حكمِ العقلِ فيهما إلى الحسِّ، لكن مع التكررِ، وكذا الحدسيات.

وثانيهما: أنَّ كونَ المجرباتِ والمتواتراتِ والحدسياتِ مِن قبيلِ الضرورياتِ

---

(١) المحصل (ص٨٦).

(٢) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي، قاضي القضاة عضد الدين الشيرازي (بعد ٦٨٠- ٧٥٦هـ)، يذكر أنه من نسل أبي بكر الصديق ﷺ. كان إمامًا في المعقولات عارفًا بالأصلين والمعاني والبيان والنحو، مشاركًا في الفقه، له في علم الكلام كتاب المواقف وغيرها، وفي أصول الفقه شرح مختصر ابن الحاجب، وفي المعاني والبيان القواعد الغياثية. واشتغل على الشيخ زين الدين الهنكي تلميذ القاضي ناصر الدين البيضاوي وغيره (طبقات الشافعية الكبرى ١٠/ ٤٦-٤٧).

(٣) المواقف وشرحه (١/ ١٩٧ ـ ١٩٨).

موضع بحثٍ على ما فصَّلَه[١] الإمامُ في (الملخص)[٢]؛ لاشتمالِ كلٍّ منها على ملاحظةِ قياسٍ خفيٍّ، وكذا القضايا التي قياساتُها معها.

ونازعَ بعضُهم في كونِ المجرَّباتِ والحدسياتِ مِن قبيلِ اليقينيَّاتِ فضلاً عن كونِها ضرورية[٣]، بل جعل كثيرٌ مِن العلماءِ الحدسياتِ مِن قبيلِ الظنِّيَّات، ثمَّ المحقِّقونَ مِن القائلينَ بأنَّ هذه الأربعةَ ليست مِن الضرورياتِ على أنها ليستْ مِن النظرياتِ أيضاً، بل واسطة؛ لعدمِ افتقارِها إلى الاكتسابِ الفكريِّ، وبهذا يُشعرُ كلامُ الإمامِ حُجةِ الإسلام حيث قال:

العلمُ الحاصلُ بالتواترِ ضروريٌّ، بمعنى أنَّه لا يحتاجُ إلى الشعورِ بتوسطِ واسطةٍ مفضيةٍ إليه، مع أنَّ الواسطةَ حاضرةٌ في الذهن، وليس ضرورياً بمعنى الحاصل مِن غيرِ واسطة، كما في قولِنا: «الموجودُ ليس بمعدومٍ» فإنَّه لا بدَّ فيه مِن حصولِ مقدِّمَتَينِ: إحداهما: أنَّ هؤلاء مع كثرتِهم واختلافِ أحوالِهم لا يجمعُهم على الكذبِ جامعٌ. الثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبارِ عن الواقعةِ، لكنه لا يفتقرُ إلى ترتيبِ المقدِّمَتَين، ولا إلى الشعورِ بتوسطِهما وبإفضائِهما إليه[٤].

وبهذا يظهرُ أنَّ النزاعَ لفظيٌّ مبنيٌّ على تفسيرِ الضروريِّ أنه الذي لا يفتقرُ إلى واسطةٍ أصلاً، أو الذي نجد أنفسَنا مضطرِّين إليه.

فإنْ قيل: المتواتراتُ مِن قبيلِ المحسوساتِ بحسِّ السمع، فيجبُ أنْ يكونَ ضروريًّا بلا نزاعٍ، كالعلمِ بأنَّ النارَ حارة.

---

(١) في السلطانية: «نقله».

(٢) الملخص (١/ ٢٧٥ ـ ٢٧٦).

(٣) الملخص (١/ ٢٧٥).

(٤) ملخصًا من المستصفى (ص١٠٦).

قلنا: الكلامُ في العلمِ بمضمونِ الخبرِ المسموعِ تواتراً كوجودِ مكةَ مثلاً، وهو معقول آلته تكرر السماعِ، حتى إذا كان المسموعُ المتواترُ خبراً عن نسبةِ خبرٍ إلى صادقٍ كان العلمُ بمضمونِ ذلك الخبرِ اكتسابيًّا وِفاقًا. مثلاً، إذا تواترَ الإخبارُ بأنَّ النبيَّ ﷺ قال: «البيِّنةُ على المدّعي، واليمينُ على مَن أنكر»[1]، فالعلمُ بأنَّ هذا صوتُ المخبرين ضروريٌّ مأخوذٌ مِن الحسِّ، والعلمُ بأنَّ الخبرَ المنقول كلامُ النبيِّ ﷺ هو المستفادُ مِن القضيةِ التي مِن قبيلِ المتواتراتِ المتنازعِ في أنه ضروريٌّ أو غيرُ ضروريٍّ، والعلمُ بأنَّ البينةَ تجبُ على المدَّعي كسبيٌّ مستفادٌ مِن ترتيبِ المقدِّمَتين، أعني[2] أنَّ هذا خبرُ النبيِّ ﷺ، وكلُّ ما هو خبرُ النبيِّ ﷺ فمضمونُه حقٌّ لِمَا ثبتَ مِن صدقِه بدلالةِ المعجزات.

وما يُقالُ إنَّ هذا الحديثَ متواترٌ فمعناه أنَّ الخبرَ بكونِه كلامَ النبيِّ ﷺ متواتر، سواءٌ كان هو في نفسِه خبراً أو إنشاءً[3].

---

(١) أخرجه الدارقطني، في: باب في المرأة تقتل إذا ارتدت، من كتاب في الأقضية والأحكام وغير ذلك. سنن الدارقطني ٤/ ٢١٨. والبيهقي، في: باب البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه، من كتاب الدعوى والبينات. السنن الكبرى ١٠/ ٢٥٢، ٢٥٣. والإمام الشافعي في مسنده. انظر: ترتيب المسند ٢/ ١٨١.
وأخرجه البخاري (٤٥٥٢) ومسلم (١٧١١) وأصحاب السنن الأربعة بلفظ: (وَلكِنِ الْيَمِين عَلَى المدَّعَى عَلَيْهِ).

(٢) في السلطانية: «على».

(٣) قال الخيالي في حاشيته على النسفية (ص٤٧):
«قوله: (علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل، وإلا فهذا الحديث مشهور لا متواتر». اهـ
وقد تعقبه المحدث الكتاني في «نظم المتناثر من الحديث المتواتر» فقال (ص١٧٠):
«قلت: هو متواتر معنى كما يؤخذ مما ذكرناه، والله أعلم». اهـ

قوله: «وكذا الحدسيَّات»، وإنَّما لم يذكر أحكام الوهمِ في المحسوساتِ والمشاهداتِ؛ لظهور مدخليَّة الحسِّ فيهما، مع أن المشاهدات تُسمَّى «بالحسِّيَّات» إذا كانت بالحواسِّ الظاهرة، و«بالوجدانيَّات» إذا كانت بالباطنة.

قوله: «فضلًا عن أن تكون ضروريَّة»، هذا مبنيٌّ على أن لا يكون الظنُّ ضروريًّا، والمحقِّقون من العلماء أثبتوه، ولهذا اعترضوا على تعريفِ العلم بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة، أو دليل -: بأنه[1] يتناول الاعتقادَ المطابق؛ أعني: الظنَّ الصادقَ الحاصلَ عن ضرورةٍ أو دليلٍ ظنِّي، إلا أنه يردُ عليهم: أن احتمالَ النقيضِ ولو مرجوحًا يُنافي الضرورة، ويُمكن أن يُقال: احتمالُ النقيضِ إنَّما يُنافي اليقينَ لا الضرورةَ، وهي أعمُّ من اليقين، ألا ترى أن الحسِّيَّات من الضروريَّات، مع احتمال غلط الحسِّ، واعتبار[2] الأمور المنضمَّة لتحصيل اليقينِ، لا لتحصيل الإدراكِ الحسيِّ، فتأمَّل[3].

قوله: «العلم الحاصل بالتواتر ضروريٌّ، بمعنى[4]: أنه لا يحتاج...» إلخ، قد فُهِمَ من هذا أنه ليس بنظريٍّ، فيلزم من هذا مع قوله: «وليس ضروريًّا»: كونه واسطةً بينهما، ثمَّ إثباتُ الواسطة في المتواترِ -على الوجه المذكور- يُفهَمُ منه ثبوتُها في الأقسام الثلاثة الباقية، كمَا لا يخفى على الناظر، والظاهر أنَّ ما أورده نجمُ الأئمة النَّسفيُّ رحمه الله في (عقائده) من قوله: «وما ثبت منه بالبديهة فهو ضروريٌّ، وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابيٌّ»[5]، مبنيٌّ على هذا الرأي؛ أعني: القولَ بالواسطة.

---

(١) متعلق بقوله: «اعترضوا» (منه)

(٢) جواب دخل مقدر (منه)

(٣) وهذا المعنى صريح في شرح (المواقف) [١/ ١٢٦] (منه)

(٤) جواب وقد تعدد (منه)

(٥) شرح العقائد (٢١).

* حاشية البروسوي *

[قوله: «**والحسيات تشمل المجربات والمتواترات**»، ولم يذكر أحكام الوهم في المحسوسات، مع أنها داخلة في الحسيات؛ تنبيهاً على ظهور مدخليّة الحسّ فيهما.

قوله: «**فضلا عن كونها ضرورية**»، هذا بناء على التنافي بين الظن والضرورة؛ لاحتمال النقيض، ولو مرجوحاً، إلا أن التحقيق على خلافه؛ لأن احتمال النقيض إنما ينافي اليقين لا الضرورة، وهي أعم من اليقين، ألا ترى أن الحسيات من الضروريات، مع احتمال غلط الحس، واعتبارُ الأمور المنضمة لتحصيل اليقين، لا لتحصيل الإدراك الحسي.

قوله: «**وليس ضروريا، بمعنى الحاصل من غير واسطة**»، ولا نظريا، فثبتت الواسطة، وهذا يجري في الأقسام الثلاثة الباقية[1]]

قال: (**وأمَّا المنكرون فمنهم مَن قدحَ في الحسِّيَّات بأنَّ الحسَّ قد يغلطُ كثيراً.**

والجواب أنه لا يُنافي الجزمَ المطابقَ فيما لا غلطَ فيه):

قد ثبتَ اتفاقُ أهلِ الحقِّ على أنَّ الحسِّيَّاتِ والبديهيَّاتِ مبادئُ أُوَلٌ لِمَا يقومُ حجةً على الغير، وأنكرَ ذلك جماعةٌ، فمنهم مَن قدحَ في الحسيَّات وحصر المبادئَ الأُوَلَ في البديهيَّات، ومنهم مَن عكسَ، ومنهم مَن قدحَ فيهما جميعـاً، ولكلٍّ مِن الفِرَقِ شُبَه.

وقد **أطنبَ الإمامُ** فيها بتكثيرِ الأمثلة، ونسبَ القولَ بعدمِ كونِ الحسِّيَّاتِ مِن اليقينياتِ إلى أكابرِ الفلاسفة[2]، ورُدَّ بأنَّ أكثرَ علومِهم اليقينيةِ مبنيةٌ عليها، والمبادئ الأُوَل

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) قال الإمام الرازي في المحصل (ص١٢):

«الفرقة الثانية: القادحون في الحسيات فقط، فزعم أفلاطون وأرسطاطاليس وبطلميوس وجالينوس أن اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات». اهـ

الضرورية مستندةٌ إليها، على ما صرَّحوا بأنَّ مبادئَ المجرَّباتِ والمتواتراتِ والحدْسيَّاتِ هي الإحساسُ بالجزئيات، وأنَّ الأوليَّاتِ يكتسبُها الصبيانُ باستعدادٍ يحصلُ لعقولِهم مِن الإحساسِ بالجزئيات، فكيف ينسبُ إليهم القولَ بأنها ليست يقينية؟

واعتذرَ بأنَّ المرادَ أنَّ جزمَ العقلِ بالأحكامِ المأخوذةِ مِن الحسِّ قد يتوقف على شرائطَ ربما لا يعلمُ ما هي ومتى حصلَت وكيف حصلت، فلذلك جعلوا لبيانِ مواضعِ الغلطِ في المحسوساتِ وأنَّ أيَّ أحكامِها تكونُ يقينيةً وأيَّها تكونُ غيرَ يقينية صناعةَ المناظر، كما جعلوا لبيانِ ذلك في المعقولاتِ صناعةَ سوفسطيقا.

وما ذكرَ في (تلخيصِ المحصل) مِن أنَّه لا حكمَ للحسِّ؛ لأنه ليس مِن شأنِه التأليفُ الحكمي، بل الإدراكُ فقط، وإنما الحكمُ للعقل[1]، ليس ردًّا لكلامِ الإمامِ بالمناقشة في أنَّ الحاكمَ هو الحسُّ أو العقلُ بواسطتِه، بل لِمَا رتبَ عليه مِن المقصودِ حيث قال: فالمحسوسُ مِن حيثُ إنَّه محسوسٌ لا يُوصفُ بكونِه يقينيًا أو غيرَ يقينيٍّ، وإنما يوصفُ به مِن حيثُ مقارنتُه لحكمِ العقل، وحينئذٍ يصيرُ المعنى أنَّ أحكامَ العقلِ في المحسوساتِ ليست بيقينيَّةٍ لِمَا قد يقعُ فيها مِن الغلط، **وهذا لا يختصُّ بالمحسوسات؛ لأنَّ المعقولاتِ الصرفةَ أيضًا قد يقعُ فيها الغلط**، ولا تصحُّ نسبتُه إلى الحكماءِ لتصريحِهم بخلافِ ذلك.

نعم، لَمَّا ذكرَ الإمامُ أنَّه ثبتَ بما ذكرَ مِن الشّبَهِ أنَّ حكمَ الحسِّ قد يكونُ غلطًا فلا بدَّ مِن حاكمٍ آخرَ فوقه يميزُ صوابَه عن خطئِه، فلا يكونُ الحسُّ هو الحاكمَ الأول، ردَّه بأنَّ الحسَّ **ليس بحاكمٍ أصلًا**، بل الحاكمُ في الكلِّ هو العقلُ. وأمَّا اشتغالُه ببيانِ أسبابِ الغلطِ فيما أوردَه الإمامُ مِن الصور، فقد اعترفَ بأنَّه تنبيهٌ لِمَن يثقُ أو يعترفُ بالوثوقِ على الأولياتِ والمحسوساتِ ببيانِ التفصِّي عن مضائقِ مواضعِ الغلط، ثم إحالةُ تصويبِ الصوابِ وتخطئةِ الخطأ إلى صريحِ العقلِ مِن غيرِ افتقارٍ إلى دليلٍ في

---

(١) تلخيص المحصل (ص١٢).

الوثوقِ بالمحسوساتِ[1]، ولا جوابَ عن شيءٍ مِن الشكوكِ، ولا تأمُّل في الأسباب وحصرها وانتفائها ونحو ذلك.

وحاصلُ الشكوكِ أنَّه لا وثوقَ على حكمِ الحسّ، أمَّا في الكلياتِ فلأنَّه لا يحيط بها، كيف وهي لا تقتصرُ على الأفرادِ المحققة، وأمَّا في الجزئياتِ فلأنَّه كثيراً ما يكونُ حكمُه فيها غلطاً بأنْ يقعَ الحكمُ في المحسوس على خلافِ ما هو عليه، بأن يرى الصغيرَ كبيراً وبالعكسِ، والواحدَ كثيراً وبالعكس، والساكنَ متحرِّكاً وبالعكس، إلى غيرِ ذلك. كما ترى العِنبةَ في الماءِ كالإجاصةِ، والجرَّةَ مِن بعيدٍ كالكوزِ، والقمرَ في الماءِ قمَرَين، والألوانَ المختلفةَ في الخطوطِ المخرجةِ مِن مركزِ الرحى إلى محيطِها عند إدارتِها لوناً واحداً ممتزجاً مِن الكلِّ، ويرى مَن في السفينةِ السفينةَ ساكنةً وهي متحركة، والشطَّ متحرِّكاً وهو ساكنٌ، إلى غيرِ ذلك.

والجواب: أنَّ غلطَه في بعضِ الصورِ لا يُنافي الجزمَ المطابقَ في كثيرٍ مِن الصور، كما في الحكمِ بأنَّ الشمسَ مضيئةٌ والنارَ حارَّةٌ، إذ العقلُ قاطعٌ بأنَّه لا غلطَ هناك مِن غيرِ افتقارٍ إلى نظرٍ، وإنْ كان ذلك بمعونةِ أمورٍ لا تعلمُ على التفصيلِ، وهذا ما قال في (المواقف) أنَّ مقتضى ما ذكرَ مِن الشبَهِ أنْ لا يجزمَ العقلُ بأحكامِ المحسوساتِ بمجرَّد الحسِّ لا أنْ لا يوثقَ بجزمِه بما جزمَ به، وكونه محتملاً؛ أي ولا أنْ يكونَ كلُّ ما جزمَ به العقلُ مِن أحكامِ المحسوساتِ محتملاً أي بصددِ الاحتمالِ، بناءً على

---

(١) قال النصير الطوسي في تلخيص المحصل (ص١٤):
«فإذًا، الشّكوك الّتي اخترعها هذا الفاضل عن لسان قوم مفروض، يعبّر عنهم بالسّوفسطائيّة، لا تستحقّ الجواب أصلًا، إنّما يجاب من يثق أو يعترف بالوثوق على الأوليّات والمحسوسات ببيان التّفصّي عن مضايق مواضع الغلط بذكر أسباب الغلط، وإحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطأ بعد ذلك إلى صريح العقل المرتاض، برفض العقائد الباطلة والتّقليدات الواهية والعادات المضلّة». اهـ

عدمِ الوثوقِ بما وقعَ فيه مِن الجزم.

فقولُه: (وكونُه محتملاً) مرفوعٌ معطوفٌ على (أنْ لا يوثقَ)، لا مجرورٌ معطوفٌ على (جزمِه) كما يُتوهَّم، إذ ليس له كثيرُ معنى[1].

• حاشية السيناي •

قوله: «وهذا لا يختصُّ بالمحسوسات؛ لأنَّ المعقولات الصرفة أيضًا قد يقعُ فيها الغلط...» إلخ، يرد عليه: أنه حينئذٍ لا حاجةَ إلى التدقيق في حكم الحسِّ؛ لصرفه إلى حكم العقل، فإنا لو فرضنا أن الحسَّ حاكمٌ حقيقةً، ثمَّ قلنا: إنه يغلطُ، أمكن لنا أن نقول: إذا كان عدمُ اعتبار الحسِّ لأجل وقوع الغلطِ، وهذه العلَّةُ موجودةٌ أيضًا في العقليَّات الصَّرفة، والحال أن الحكماءَ اعتبروا العقليَّات الصرفة، ولم يطعنوا فيها، والأَوْلى أن يُقال: الفائدةُ في إرجاع الحكم إلى العقل هو النقضُ الإجماليُّ على الشُّبَهِ المُورَدة لأغلاط الحس؛ وذلك لأنَّ محصول الشُّبَه حينئذٍ: هو الدلالةُ على غلط العقل في الأحكام الصادرة عنه بمُعاونة الحسِّ، وذلك مِمَّا يُورث احتمالَ تطرُّق الغلط في الأحكام التي يستقلُّ العقل بها، إذ لا شهادة لمتَّهم، فلو تمَّت تلك الشُّبْهة لارتفع الوثوق عن البديهيات أيضًا.

قوله: «ليس بحاكم أصلًا...» إلخ، مع أن قوله: «فلا بدَّ من حاكم آخر» يدلُّ على أن الحسَّ حاكم. لا يُقال: يُمكن توجيه الكلام بأن المرادَ من قوله: «أن حكمَ الحسِّ...» إلخ: أن حكمَ العقل بواسطة الحسِّ قد يغلط، فلا بدَّ من حاكمٍ آخرَ، وهو العقلُ الصرف؛ لأنا نقول: الكلام في الأمور الحسِّيَّة، فلا يتصوَّرُ فيها العقلُ الصرف.

---

(١) قال الإمام العضد في متن المواقف (١/ ١٤٣ مع الشرح والحواشي):

«والجواب: أن مقتضاه أن لا يجزم العقل بمجرده، ونحن نقول به، لا أن لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملًا». اهـ

• حاشية الدروسوي •

قولـه: «**أطنبَ الإمام**»، حاصلُ قول الإمام: أن القول بأن الحسِّيَّات غير يقينيَّة مذهب أكابر الفلاسفة، وردَّه صاحب (التلخيص): «بأنها منتهى أكثر علومِهم اليقينيَّة، بل ومنتهى مبادئهم اليقينيَّة الأوَّليَّة»[١]، واعتذر صاحب (المواقف)[٢] بالتوفيق بينهما، بأن معنى الأوَّل أن مجرَّد الحسِّ بدون القرائن العقلية غير كافٍ في يقينيَّةُ الحكم، ومعنى الثاني أن الجزم العقليَّ يستدعي بالآخِرة توسُّطَ الإحساس، كما قيل: «مَن فقدَ حسًّا فقدَ علماً»، ثمَّ ذكر صاحب (التلخيص)[٣] في مقابلة كلامِ الإمام أمرَين؛

أحدُهما: بيان أسباب الغلط، وثانيهما: أنْ لا حكم للحسِّ أصلاً، فإن شأنه الإدراك؛ ـ أي: الإحساسَ فقط ـ لا تأليف المدركات، الَّذي هو الحكم، فإنه للعقل، وظنَّ صاحبُ (المواقف): أن بيانَ أسباب الغلطِ بيانٌ لفساد أدلتهم، من حيث إنَّ ذلك لانتفاء سبب الإحساس الصحيح، فتعجَّبَ من ذلك بأنه لا يقتضي يقينيَّةَ حكم الحسِّ، ولا بداهتَه؛ لتوقُّف العلم بالحسِّيات حينئذ على معرفة المقدمات الثلاث الخفية، تعيُّنُ السبب وحصُره، وانتفاءُ ذلك المعين، ووجوبُ انتفاء المسبب عند انتفاء جميع الأسباب، ثم ظنَّ أنَّ قوله: «لا حكم للحسِّ أصلاً»، منعٌ لقول الإمام: «إن حكم الحسِّ غلطٌ»، بمعنى: أن لا حكمَ له أصلاً، فضلاً عن أن يكون غلطاً أو صواباً، وحكم أنَّ هذا أعجبُ من الأوَّل؛ إذ لا يرفع الغلط، مع أنه يُفضي إلى النزاع اللفظيِّ، فأجاب الشارح[٤]: بأنَّ بيان سبب الغلط تنبيهٌ لمَن يثق، أو لمن يعترف بالوثوقِ على العقل والحسِّ، على التفصِّي عن مضايق الغلط؛ لتطلع على حقيقةِ الحالِ في

---

(١) لاحظ: المحصل مع تلخيصه (٢٠-٢١)

(٢) (١/ ١٤٠-١٤٢)

(٣) (٢٠-٢٨)

(٤) أي: السيد في شرح المواقف (١/ ١٤١-١٤٢)

هذه المغالط، ويزيل ما عسى يشوشُ النفسَ من الدغدغة، ويزيد اطمئنانَه في سائر المحسوسات، وأن قوله: «لا حكم للحسِّ أصلاً» لأمرَين؛ الأوَّل: [أن عدم اتصاف المحسوس باليقينية لوقوع الغلط ليس من حيث إنه محسوس، بل من حيث مقارنته لحكم العقل، فلا يختص بالمحسوس؛ لأن المعقول أيضـًا قد يقع فيه الغلط، وتقريرُ الشريف في فائدة قوله: «لا حكم للحس أصلا» هو[1]] أن الخصم المعترف بالبديهيَّات إذا سَلم أن الحكمَ في المحسوسات إنما هو للعقل، أو أثبتنا ذلك عليه، كانت الشبهةُ -التي ذكرت- دالةً على غلطِ العقل في الأحكام الصادرةِ عنه بمعونة الحسِّ، وذلك ممَّا يورث احتمالَ تطرّقِ الغلط في الأحكام التي تستقلُّ بها؛ إذ لا شهادةَ لمتَّهم، فلو تَمَّتْ تلك الشبهةُ لارتفع الوثوقُ عن البديهيَّات أيضـًا، مع أنهم لا يقولون بها، فتصيرُ تلك الشبهة منقوضة بها، وهذه فائدة جليلة مرتبةٌ على أن الحسَّ ليس حاكمـًا.

فإن أجيبَ عن النقض: بأن البديهة تنفي احتمالَ الغلطِ فيما جزمَت بها بنفسها، يُقال: فكذلك البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات، فلا يرتفعُ الوثوقُ ههنا أيضـًا، [وأنت خبير بأن قوله: «فائدة جليلة مبنيّة على أن الحس ليس حاكمـًا» لا يخلو عن لمحة إلى خدشه في وجه النفي الذي قرره الشارح، وهو أنّا إذا قطعنا النظر عن هذا النفي، بل لو فرضنا أن الحسّ حاكمٌ حقيقة، ثم قلنا: إنه يغلط، أمكن أن يُقال: إذا كان عدم اعتبار الحس لأجل وقوع الغلط، فإن وقوع الغلط يتمشى أيضا في العقليات الصرفة[2]]، الثاني: أنَّه رُدَّ به ما قالَ الإمامُ في حاصل كلامِه: إنَّ الحسَّ لمَّا لم يصحَّ حاكمـًا لغلطه لا بدَّ من حاكم آخر فوقَه فقال: لا حكمَ للحسِّ أصلاً، بل الحاكمُ دائمـًا هو العقل[3]، وغلطُ حكمِ العقل للغلط في الآلة وتصورات أطرافِ حكمِه، غيرُ

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) بعد هذا في نسخة (لا له لي): «فلا معنى لقوله: «فلا بد من حاكم آخر»؛ لدلالته على أن الحس =

مستبعد، وغيرُ قادح في يقينيَّة حكمِه في الجملة.

قوله: «لا» مجرورٌ معطوفٌ على «جزمِه»، كما توهمه الأبهري[1] على معنى: لا يوثَقُ بكون الجزم محتملاً للحصول في بعض المحسوسات؛ بأن ينضمَّ فيه إلى الحواسِّ أمورٌ توجب الجزم.

قوله: «إذ ليس له كثير معنى»، وعبارة الشريف: «باطل قطعا؛ إذ لا فائدةَ في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملاً للحصول، ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال[2]»، [ولعل الشارح نظر إلى أنه يمكن أن يُجعل من قبيل التنبيه بنفي الأدنى على نفي الأعلى؛ أي: بنفي عدم الوثوق بالاحتمال على نفي عدم الوثوق بالجزم، نعم لا فائدة معتدّة في هذا الموضع، كما ترى[3]].

قال: (**ومنهم مَن قدحَ في البديهيَّات بأنَّ أجلاها وأعلاها: «الشيءُ إمَّا أنْ يكونَ وإمَّا أنْ لا يكون»، وهو متوقفٌ على تصورِ «الوجود» و«العدم»، وعلى تحقيق معنى الوضعِ والحمل ورفع شبهاتها، وفيها أنظار دقيقة.**

والجوابُ: أنها لا تُورِثُ شكّاً، فإنْ شئنا أعرضنا وإنْ شئنا نبَّهنا):

أقول: قالوا: إنها فَرعُ الحسِّيَّات؛ لأنَّ الإنسانَ إنما يتنبَّهُ للبديهياتِ بعد الإحساسِ بالجزئياتِ والتنبهِ لِمَا بينها مِن المشاركاتِ والمُباينات، ولا يلزمُ مِن القدحِ في الفرعِ القدحُ في الأصل، وإنما يلزمُ لو كان الفرعُ لازماً له نظراً إلى ذاتِه.

= حاكم، ولا مجال لأن يُقال: معناه: أن حكم العقل بواسطة الحس قد يغلط، فلا بد من حاكم آخر، وهو العقل الصرف؛ لأن الكلام في الأمور الحسية، فلا يتصور فيها العقل الصرف».

(١) انظر: شرحه على المواقف خ (١٦ -أ الوجه الثالث)، انظر: مكتبة يني جامع، تحت رقم (٧٤٨)

(٢) شرح المواقف (١/ ١٤٤)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

ووجهُ القدحِ أنَّ أجلى التصديقاتِ البديهيةِ وأعلاها قولُنا: «النفيُ والإثباتُ لا يجتمعانِ ولا يرتفعان»، بمعنى أنَّ «الشيءَ إمَّا أنْ يكون وإمَّا أنْ لا يكون»، وهذا غيرُ موثوقٍ به[1].

أمَّا كونُه أجلى فجليٌّ، وأمَّا كونه أعلى - أي أسبق - فلتوقُّفِ الكلِّ عليه واستنادِها إليه. مثلاً يُلاحظُ في قولِنا: «الكلُّ أعظمُ مِن الجزءِ» أنَّه لو لم يكنْ كذلك لكان الجزءُ الآخرُ كائناً وليس بكائنٍ، وفي قولِنا: «الجسمُ الواحدُ لا يكونُ في آنٍ واحدٍ في مكانَين»، أنه لو وُجِدَ فيهما لكان الواحدُ اثنين، فيكونُ أحدُ المثلَينِ كائناً وليس بكائنٍ، وعلى هذا القياس.

وأمَّا عدمُ الوثوق؛ فلأنَّ العلمَ بحقيقةِ هذه القضيةِ وقطعيَّتِها يتوقَّفُ على تصورِ الوجودِ والعدمِ، أعني الكونَ واللَّاكون، وعلى تحقيقِ معنى كونِ الشيءِ موضوعاً وكونه محمولاً، وعلى دفعِ الشبهاتِ التي توردُ على الأمرَين، وهذه الأمورُ الثلاثةُ إنما تتبيَّن بأنظارٍ دقيقةٍ.

- فإنْ تمَّتِ الأنظارُ وحصلَتِ المطالب - ويتوقفُ لا محالةَ على حقيَّةِ هذه

---

(1) جاء في شرح المواقف (١/ ١٤٨):

«(ولهم في ذلك) أعنى القدح في البديهيات (شبه، الأولى أجلى البديهيات) وأقواها في الجزم قولنا: (الشيء إما أن يكون أو لا يكون) أعنى الترديد بين النفي والإثبات بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (وإنه غير يقيني..)». اهـ

قال السيالكوتي مبينًا الاختلاف بين عبارة الإمام السعد والسيد:

«قوله: (أعنى الترديد الخ) أشار بالعناية إلى أن المراد بالكون واللاكون أعم من المحمولي والرابطي كما يستفاد من بيان توقف القضايا الثلاثة، وإلى أن الانفصال بينهما حقيقي، والمراد بالنفي والإثبات الانتفاء والثبوت لا الانتزاع والإيقاع، لأنهما يرتفعان عن الشك، وفي ذلك رد لما في شرح المقاصد حين جعل القول المذكور تفسيرًا للترديد المذكور». اهـ

القضية لكونها أوَّلَ الأوائل - لزم الدور، وكون الشيء نظريًا على تقدير كونه ضروريًا، وهو محالٌ.

- وإنْ بقيَ شيءٌ منها في حيِّزِ الإبهامِ لم يحصلِ الجزمُ بالقضيةِ وهو المرامُ.

والجواب: أنَّ بديهةَ العقلِ جازمةٌ بها وبحقِّيَّتِها من غيرِ نظرٍ واستدلالٍ في تحقيقِ النسبةِ، ولا في دفعِ الشبهةِ، وما يُورَدُ من الشكوكِ **لا يُورِثُ قدحاً في ذلكَ الجزمِ**، ولا يمكنُ دفْعُه بالنسبةِ إلى مَن لا يعترفُ بالبديهياتِ، فإنْ شئنا أعرضنا عنه، وإنْ شئنا نبَّهناه عسى أنْ يعترفَ أو يحصلَ له استعدادُ النظرِ واستحقاقُ المباحثةِ.

فمِن الشبهِ أنَّ هذا التصديقَ يتوقَّفُ على تصورِ الوجودِ والعدمِ وغيرِهما، وهذا يقتضي الثبوتَ ولو في الذهنِ، وثبوت العدمِ المطلقِ تناقض. ثم لا بدَّ من إمكانِ سلبِ العدمِ المطلقِ ليتحقَّقَ الوجودُ في الجملةِ، فيكونُ هذا السلبُ قسماً من العدمِ المطلقِ؛ لكونه عدماً مضافاً، وقسيماً له لكونِه رفعاً له وسلباً.

والجواب: أنَّه لا استحالةَ في كونِ المعنى لا ثابتاً من حيثُ الذاتُ والمفهومُ، وثابتاً مِن حيثُ الحصولُ في العقلِ، ولا في كونِه قسماً من العدمِ من حيثُ كونُه عدماً مضافاً، وقسيماً له من حيثُ المفهومُ، وسيجيءُ لهذا زيادةُ تحقيقٍ في بحثِ العدمِ.

ومنها: أنَّ الوجودَ إنْ أخذَ في هذه القضيةِ المنفصلةِ محمولاً، بمعنى أنَّ «الجسمَ إمَّا كائنٌ أو ليس بكائنٍ»:

- فإمَّا أنْ يكونَ وجودُ الشيءِ نفسَ ماهيَّتِه؛ فيلزمُ كونُ الجزءِ الإيجابيِّ لغواً **مع أنَّه مفيدٌ قطعاً**، وكونُ الجزءِ السلبيِّ مناقضاً لأنَّ إطلاقَ السلبِ يناقضُ دوامَ الإيجابِ.

- وإمَّا أنْ يكونَ غيرَها، فيلزمُ في الإيجابِ قيامُ الوجودِ[1] بما ليس بموجودٍ إنْ

(١) في نسخة خواجه زاده: «قيام الموجود».

أخذَ الموضوعَ خالياً عن الوجودِ، وتسلسلُ الوجوداتِ إنْ أُخِذَ موجوداً، وسيجيءُ بيانُه وجوابُه في بحثِ الوجود.

وأيضاً يلزمُ كونُ الشيءِ غيرَه، وفيه اتحادُ الاثنينِ، ويلزمُ في السلبِ تعقُّلُ النفيِ المستلزمِ لثبوتِه، وخلوُّ الماهيةِ عن الوجودِ المستلزمِ لقيامِ الوجودِ بالمعدومِ عند ثبوتِه لها.

والجواب: أنَّه لا امتناعَ في كونِ الشيئينِ متغايرَينِ باعتبارٍ، متَّحدَينِ باعتبارٍ، على ما تقرَّرَ مِن أنَّ بينَ الموضوعِ والمحمولِ تغايراً بحسبِ المفهوم واتحاداً بحسبِ الهُوِيَّة، والمعنى أنَّ ما يُقالُ له «الجسم» هو بعينِه يُقالُ له «الموجود»، وكذا لا امتناعَ في كونِ النفيِ المطلقِ ثابتاً مِن حيثُ الحصولُ في العقل، ولا في قيامِ الوجودِ بما لم يكنْ موجوداً، على ما سيجيءُ إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

هذا كلُّه إذا أخذ الوجود محمولاً، وأمَّا إذا أخذ رابطةً بأنْ يقال: الجسمُ إمَّا أنْ يكونَ أسودَ أو لا يكونَ أسود، فيلزمُ في الجزءِ الإيجابيِّ اتحادُ الاثنينِ، وقد سبقَ بجوابِه.

وأيضاً، لمَّا كان المحمولُ هنا وصفاً كان للموضوعِ موصوفيَّة، وهي وجوديَّةٌ؛ لأنَّ نقيضَها اللاموصوفيَّة وهي عدميَّة، ويتصفُ بها الجسمُ ضرورة، فيتسلسلُ الموصوفيات، ولا تندفعُ بكونِها مِن الاعتباراتِ العقلية؛ لأنَّ الموصوفيةَ نسبة، فتقومُ بالمتسبينِ لا بالعقل، ولأنَّ حكمَ العقلِ إنْ لم يطابقِ الخارجَ كان جهلاً، فإذا بطلَ الإيجابُ تعيَّنَ أنْ يكونَ الصادقُ دائماً هو الجزء السلبي، وأنتم لا تقولون بذلك، بل تجوِّزونَ صدقَ الإيجابِ في الجملة.

والجوابُ ما سيجيءُ مِن أنَّ صورةَ السلبِ كاللَّاموصوفيةِ لا يلزمُ أنْ تكونَ عدميةً. ولو سلمَ فنقيضُ العدميِّ لا يلزمُ أنْ يكونَ وجودياً، وأنَّ الأحكامَ الذهنيةَ لا يكونُ صدقُها باعتبارِ المطابقةِ لِمَا في الخارجِ، وحصولُ النسبِ والإضافاتِ في العقلِ

فقط لا يُنافي انتسابَها إلى الأمورِ الخارجية؛ لأنَّ معناه أنَّ تلك الأمور بحيثُ إذا عقلَها عاقلٌ حصلَت في عقلِه تلك النسبُ والإضافات.

ـ ومنها أنَّا لا نسلِّمُ عدمَ الواسطةِ بين الوجودِ والعدم.

وسيجيءُ بجوابِه. على أنها لا تعقلُ بين الكونِ واللاكون، وما ذكر في (المواقف) مِن أنَّ القائلينَ بها بلغوا في الكثرةِ حدّاً تقومُ الحُجةُ بقولِهم[1]، معناه أنَّه قد يكونُ حجةً، وذلك عند الإخبارِ عن محسوس، ففي المعقولِ يكونُ شبهةً لا أقل.

• حاشية السينابي

قوله: «ولا يلزم من القدح في الفرع القدحُ في الأصل...» إلخ، وإنما لم يعتذر عمَّا يلزم من القدحِ في الأصل القدح في الفرع؛ أعني: من القدح في الحسِّيَّات القدح في البديهيَّات؛ إذ لا يلزمُ من انتفاء الملزوم انتفاءُ اللازم، ولهذا لم يكن رفعُ المقدَّم في المتصلة منتِجًا.

قوله: «لكان الواحد اثنين»؛ لأنَّ الاثنينيَّة تُعلَم بملاحظة أن كلَّ واحد من المكانَينِ مشتغلٌ بجسم، فعلى تقدير حصول الجسم في مكانَين كان الواحد اثنين؛ لوجود علَّة الحكم بالاثنينيَّة فيه.

قوله: «وخلوُّ الماهيَّة عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم...» إلخ، يردُ عليه: أن خلوَّ الماهيَّة عن الوجود لا يستلزمُ قيام الوجود بالمعدوم عند ثبوتِه لها؛ ضرورة أن السلبَ مطلقٌ لا دائم، فخلوُّ الماهية عن الوجود في بعض الأوقات، وقيام

---

(١) قال الإمام العضد في متن المواقف في شبهات القائلين بأن أجلى البديهيات ليس بيقيني (١/ ١٦٤ مع الشرح والحواشي):
«الرابع: الواسطة ثابتة بينهما [الموجود والمعدوم] لما سيأتي، وَإِذ أثبتها قوم بلغُوا فِي الْكَثْرَة إِلَى حد تقوم الْحجَّة بقَوْلهم، فأحد الْفَرِيقَيْنِ اشتبه عَلَيْهِ البديهي وَغَيره، فلا ثقة به». اهـ

• حاشية السيناپي •

الوجود بها في بعض آخر، والمُطلقان لا يتناقضان، فجاز أن تخلوَ الماهيَّة عن الوجود حينئذٍ، فلا محذور، والأَوْلى أن يُقال: إنَّ خلوَّ الماهيَّة عن الوجود -ولو بالإطلاق- ممتنعٌ؛ لِمَا برهن في مسألة أن المعدومَ ليس بشيء.

• حاشية البروسوي •

قوله: «إنما تنبَّه للبديهيَّات بعد الإحساس بالجزئيَّات»، اعتُرض: بأنه ليس يلزم من كون الإحساس شرطًا في حصول حكم عقليٍّ أن يكون الإحساس أقوى من التعقل؛ فإن الاستعدادَ شرطٌ في حصول الكمال، وليس بأقوى منه.

قوله: «لو كان الفرع لازمًا له»، كالنتيجة للقياس.

قوله: «أما كونه أجلى فجليٌّ»، وفيه عدول عن تقرير (المواقف)[1]، حيث جعل التوقف دليلَ كونه أجلى، والشارحُ حكمَ بجلاء كونه أجلى، وجعل التوقفَ دليلَ كونه أعلى وأسبق، وأشار الشريفُ إلى توجيهه: «بأنْ فسر الأجلى: بالأقوى في الجزم»[2]، إلا أن تقريرَ الشارح أجلى؛ لغنائه عن التوجيه.

قوله: «يلاحظ في قولنا: الكلُّ أعظم من الجزء، أنه لو لم يكن...» إلخ، وملاحظةُ هذا القياس لا يجب أن تكون حاصلة للعقلاء بخصوصها وخلوصها؛ إذ ربَّما تكون حاصلة غير ملخصة، والعبرةُ بالمعنى لا بالعبارة، وأيضًا لا توجب هذه الملاحظةُ كونه نظريا؛ لأن حصولَه ليس بتجشُّم كسب جديد، إلَّا أنه بقي ما ذكره الشريف: «أن الواجبَ كونُ البيان أبينَ من الدعوى»[3]، وههنا ليس كذلك، ويمكن أن يُقال: الغرضُ بيان اللِّمِّيَّة ليفيد أوثقيَّة هذا الحكم المفيدةِ لأسبقيَّة الحكم الأوَّل، والبديهيُّ من حيث إنَّه تُبيَّن لمِّيَّته كسبيٌّ يستدلُّ عليه، كما مرَّ من الشارح، ولذا عبَّر في

---

(١) (١/ ١٤٧)

(٢) المرجع السابق.

(٣) (١/ ١٥٠)

(المواقف)[١] عن هذا البيان بـ «الاستدلال».

قوله: «لكان الواحد اثنين»؛ [لأن الاثنينيّة تُعلم بملاحظة أنّ كل واحد من المكانين مستقل بجسم، وعلى الفرض المذكور تُوجد علة الحكم بالاثنينية في الواحد[٢]]، وهذا أولى من قول (المواقف): «وإلّا لم يتميز الجسم الواحد عن جسمَين، والجسم الآخر معتبرٌ وجوده، وليس بمعتبر»[٣]؛ لأنَّ المتبادر من التميز المقارَنِ بالاعتبار التميزُ الوضعيُّ، وهو ممَّا لا دخلَ له في المقصود.

قوله: «لا يورثُ قدحاً في ذلك الجزم»؛ لاستناده إلى بداهة الحكم، فالمنع ههنا لا يضرُّ ثبوتَ الحكم، بل يفُوتُ به التنبُّه والتيقّظ.

قوله: «مع أنه مفيدٌ قطعاً»، وقد يُقال: نحن نلتزم عدم الإفادةِ[٤]، فإن ادَّعيتَ حكمَ البداهة بالإفادة فقد ناقضت مطلوبَك، كذا ذكَرَه الشريفُ[٥]، أقول: لهم أن يجيبوا عن هذا[٦]: بأن ما ذكرناه إلزاميٌّ، والإفادةُ مسلَّمة عندكم.

قوله: «وتسلسلُ الوجودات إن أخذ موجوداً»؛ إذ يُقال: وجوده إمّا أن يكون نفسَ الشيء وهو باطل، كما مرَّ، أو غيره فيكون معدوماً في نفسه؛ إذ لو كان موجوداً عاد الكلام إلى ذلك الوجود الثالث، وهلمَّ جرَّاً.

قوله: «فتقوم بالمنتسبين لا بالعقل»، وإذا لم تقم بالعقل لم يكن أمراً ذهنيَّاً، بل

---

(١) (١/ ١٤٩)
(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)
(٣) المرجع السابق.
(٤) نسخة (لا له لي): «نلتزم الإفادة».
(٥) (١/ ١٥٤)
(٦) في هامش نسخة (لا له لي): ولعل الشريف أشار إليه بلفظة «قد» في «قد يقال...» إلخ (منه)

خارجيًّا، وهذا على تقدير تمامه يمنع التسلسل في الاعتبارات الغير القائمة بالعقل، إلا أنه لم يتمَّ؛ لأن معنى كون مثل الموصوفيَّة ذهنيـًا: أنه ليس موجوداً خارجيًّا، بل يوجد في الذهن قائماً بالمنتسبين.

قوله: «**إن لم يطابق الخارج...**» إلخ، وإن طابقه كان هناك موصوفِية خارجية، ويعود الإلزام المذكورُ من تسلسل الموصوفيات.

قولـه: «**لا يكون صدقُها باعتبار المطابقةِ لِمَا في الخارج، بل لِمَا في نفس الأمر**»، والمراد بالأمر هو الشيء نفسه، فإذا قلنا: «الشيء موجود في نفس الأمر»، كان معناه: أنه موجودٌ في حدِّ ذاتِه؛ أي: ليس وجودُه باعتبارِ المعتبِر، وفَرْضِ الفارِض، بل لو قُطِعَ النظرُ عن كل اعتبارٍ وفرضٍ كان هو موجوداً.

قوله: «**وحصول النسب...**» ا. هـ، جوابٌ آخر مبنيٌّ على اعتبار المطابقة لما في الخارج في ثبوت الموصوفيَّة للأسود؛ لأن صِدْقَ قولنا: «هذا موصوفٌ بكذا في الخارج»، لا يقتضي وجود الموصوفيَّة في الخارج؛ للفرق الظاهر بين أن يكون قولنا: «في الخارج» ظرفـًا لنفس الموصوفيَّة، وبين أن يكون ظرفـًا لوجودها، والأوَّل معقولٌ دون الثاني، كما أشار إليه بقوله: «لأن معناه...» إلخ.

قال: (**ومنهم مَن قدحَ فيها جميعـًا.**

وأمثَلُهم اللاأدريَّة القائلون بأنِّي شاكٌّ وشاكٌّ في أني شاكٌّ وهلمَّ جرّاً، وتمسَّكوا بشُبَه الفريقين لتورث شكّـًا.

والحقُّ تعذيبُهم ولو بالنار ليعترفوا فتنتفي ملَّتُهم، أو يحترقوا فتنطَفِئ شعلتُهم):

أقول: أي في الحسِّيَّاتِ والبديهيَّاتِ جميعـًا، وهم السوفسطائية، قال في (تلخيصِ المحصَّل):

«إنَّ قوماً مِن الناسِ يظنونَ أنَّ السوفسطائيةَ قومٌ لهم نِحْلَةٌ ومذهب، ويتشعَّبونَ إلى ثلاث طوائف:

اللاأدْريَّة: وهم الذين قالوا: نحن شاكُّون، وشاكُّون في أنَّا شاكُّون، وهلمَّ جرّاً.

والعناديَّة: وهم الذين يقولون: ما مِن قضيةٍ بديهيةٍ أو نظريةٍ إلَّا ولها معارضةٌ ومقاومةٌ مثلها في القبول.

والعنديَّة: وهم الذين يقولون: مذهبُ كلِّ قومٍ حقٌّ بالقياسِ إليهم، وباطلٌ بالقياسِ إلى خصومِهم، وقد يكونُ طرفا النقيضِ حقاً بالقياسِ إلى شخصَينِ، وليس في نفسِ الأمرِ شيءٌ بحقٍّ.

والمحققونَ على أنَّ السفسطةَ مشتقَّةٌ مِن «سوفا اسطا» ومعناه: «علمُ الغلط» و«الحكمةُ المموّهة»؛ لأنَّ «سوفا» اسمٌ للعلم، و«اسطا» للغلط، ولا يمكنُ أنْ يكونَ في العالَمِ قومٌ ينتحلون هذا المذهب[1]، بل كلُّ غالِطٍ سوفسطائيٌّ في موضِعِ غلطِه»[2].

ثم لا يخفى ما في كلامِ العناديَّة والعنديَّةِ مِن التناقض؛ حيث اعترفوا بحقِّيةِ إثباتٍ أو نفيٍ، سيَّما إذا تمسَّكوا فيما ادَّعوا بشبهةٍ، بخلافِ اللاأدْريةِ فإنهم أصرُّوا على التردُّدِ والشكِّ في كلِّ ما يلتفتُ إليه، حتى في كونِهم شاكِّين، وتمسَّكوا بأنَّه لا وثوقَ على حكمِ الحسِّ والعقلِ لِمَا مرَّ مِن شبهِ الفريقَينِ، ولا على الاستدلالِ لكونِه فرعهما، فلم يبقَ إلَّا طريقُ التوقفِ، وغرضُهم مِن هذا التمسكِ حصولُ الشكِّ والتهمةِ لا إثباتُ أمرٍ ونفيه، فلهذا كانوا أمثلَ طريقةً مِن العناديَّة والعنديَّة.

والمحقِّقونَ على أنَّه لا سبيلَ إلى البحثِ والمناظرةِ معهم؛ لأنها لإفادةِ المجهولِ

---

(١) في (أ) ونسخة خواجه زاده: «وليس ولا يمكن أنْ يكونَ في العالَمِ قومٌ ينتحلون هذا المذهب».

(٢) تلخيص المحصل (ص٤٦)، مع اختلاف يسير عما في المطبوع.

بالمعلومِ، وهم لا يعترفونَ بمعلومٍ أصلاً، بل يُصرُّونَ على إنكارِ الضرورياتِ أيضاً حتى الحسيات والبديهيات، وفي الاشتغالِ بإثباتهما التزامٌ لمذهبِهم وتحصيلٌ لغرضِهم مِن كونِ الحسياتِ والبديهياتِ غيرَ حاصلةٍ بالضرورة، بل مفتقرة إلى الاكتساب؛ إذ عندنا لا يتصورُ كونُ الضروريِّ مجهولاً يُستفادُ بالمعلومِ، فالطريقُ معهم التعذيبُ ولو بالنار، فإمَّا أنْ يعترفوا بالألَمِ وهو مِن الحسيَّاتِ، وبالفرقِ بينَه وبينَ اللَّذةِ وهو مِن العقلياتِ، وفيه بطلانٌ لمذهبِهم وانتفاءٌ لِملَّتِهم، وإمَّا أنْ يُصرُّوا على الإنكارِ فيحترقوا، وفيه اضمحلالٌ لثائرةِ فِتنِهم، وانطفاءٌ لنارِ شعلتِهم.

حاشية السينابي

قوله: «حيث اعترفوا بحقِّيَّة إثبات أو نفي...» إلخ، الاعترافُ بحقِّيَّة الإثبات في كلام العناديَّة، وهو قولهم: «ما من قضيَّة بديهيَّة أو نظريَّة إلَّا ولها معارضة...» إلخ، والاعتراف بحقِّيَّةِ النفي في كلام العنديَّة وهو قولهم: «وليس في نفس الأمر شيءٌ بحقٍّ»، أي: ثابتٍ مقرَّرٍ لا يقبلُ التبدُّل، فإنَّ «الحقَّ» صفةٌ مشبَّهة يدلُّ على التقرُّرِ والثبوت، وما وقع في (شرحه للعقائد) من قوله: «إنما يتمُّ على العناديَّة[1]»؛ فالمراد به هو الإلزام المذكور هنالك؛ إذ يمكن للعنديَّة أن يختاروا الشق الثاني، ويقولوا: إن النفي ثابتٌ في اعتقادنا، وثبوت الشيء بحسب نفس الأمر ثبوتُه بحسب الاعتقاد عندهم.

قوله: «بل مفتقرةٌ إلى الاكتساب»، لا يُقال: هم لا يقولون بالحقائق مطلقًا، لا أن يُنكروا البديهيات والحسيات، ويعترفوا بالكسبيات، وكيف يُتصوَّرُ ذلك[2]، فإن الكسبيات فرعهما؛ لأنَّا نقول: مرادُه: أنه يلزم الافتقار إلى الكسبيات، ومعلومٌ أنها فرعُ البديهيَّات، وقد أشار إلى هذا المعنى مرةً، فلم يُعِد حيث قال فيما سبق: «ويتوقف لا محالةَ على حقية هذه القضية...» إلخ.

---

(١) (١٤)

(٢) أي: كون الافتقار إلى الاكتساب محصلا لغرضهم (منه)

• حاشية السيناپي •

قوله: «**وإمّا أن يصرُّوا على الإنكار...**» إلخ، لا يُقال: لعلَّهم يقولون: نحن لمَّا اعتقدنا إحراقَ النارَ فهي تحرقُنا، لأنَّا نقول: فحينئذ نقول لهم: فليعتقدوا بأنها بَرْدٌ وسلامٌ كيلا يحترقوا، فإن قالوا: اعتقاد الإحراق صار مقرَّرًا لا يُمكن تبديلُه، فقد ثبت شيء من الحقائق وتقرَّر.

• حاشية البروسوي •

قوله: «**بحقيّة إثبات أو نفي**» الأوَّل للعنديَّة القائلين بأن مذهب كل قوم حقٌّ بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم، والثاني للعناديَّة القائلين بأنْ لا موجود أصلاً، وأنْ لا حكمَ بحقٍّ[1]، أقول: لعلَّهم ربَّما تفصَّوا عن هذه المناقضة بتخصيص الدعوى.

قوله: «**لثائرة فتنهم**»، ثار الغبارُ يثور ثَوراً؛ أي: سطع، يُقال: انتظر حتى تسكن هذه الثورة، وهي الهيج، وثار ثائرةً؛ أي: هاج غضبُه. والنائرة: ما اتّقدت من النار واشتعلت.



---

(١) بعد هذا في نسخة (لا له لي): «وقوله في (شرح العقائد) [١٤]: «إنما يتم على العنادية» أراد به الإلزام المذكور هناك، بناء على أنه يمكن للعندية أن يقولوا: إن النفي ثابت في اعتقادنا، ثم إن تفصوا عن المناقضة المذكورة بتخصيص الدعوى فلا يُسمع في الأحكام العقلية. «الثائر»: الساطع. «والنائر»: ما اتقدت من النار واشتعلت. قوله: «ومن حيث الرجوع عنها...» إلخ.

[الفصل الثالث: في النظر]

[المبحث الأول: في حقيقة النظر وكيفية تحصيل المطلوب]

الفصل الثالث: في النظر، وفيه مباحث:

المبحثُ الأول: إذا حاولنا تحصيلَ مطلوبٍ، فالنفسُ تتحركُ منه إلى معقولاتِها طلبًا لمبادئِه وتعيينًا، ثم ترجعُ منها ترتيبًا وتأدِّيًا إلى المطلوب.

فههنا حركتان وملاحظاتٌ وترتيبٌ وإزالةٌ للموانع وتوجُّهٌ إلى المطلوب وغايةٌ للحركة.

وحقيقة النظر مجموع الحركتين، لكن قد يكتفى ببعض الأجزاء واللوازم فيفسر بالحركةِ الأولى أو بالثانية، أو بترتيبِ المعلومات للتأدِّي إلى مجهول، أو بملاحظة المعقولِ لتحصيل المجهول، أو بتجريد الذهن عن الغفلات، أو بتحديق العقل نحو المعقولات، أو بالفكر الذي يُطلبُ به علمٌ أو ظنٌّ.

ويُرادُ بالفكر حركةُ النفس في المعاني، فيخرج ما لا يكون لطلبِ علمٍ أو ظنٍّ كأكثر حديث النفس، ويدخلُ[1] ما يكون لطلب تصوُّرٍ أو تصديقٍ جازمٍ أو راجحٍ مِن غير ملاحظةِ المطابقةِ وعدمِها.

---

(١) في نسخة المكناسي: «ويدخل في التعريف ما..».

* [الشرح]:

قال: (**الفصل الثالث: في النظر، وفيه مباحث.. إلخ**):

أوردَ فيه ستةَ مباحث، أولُها في بيانِ حقيقتِه.

لا خفاءَ في أنَّ كلَّ مطلوبٍ لا يحصلُ مِن أيِّ مبدأ يتفقُ، بل لا بدَّ مِن مبادئَ مناسبة له، والمبادئُ لا توصلُ إليه كيف اتفقَتْ، بل لا بدَّ مِن هيئةٍ مخصوصةٍ، فإذا حاولنا تحصيلَ مطلوبٍ تصوُّريٍّ أو تصديقيٍّ ـ ولا محالةَ يكون مشعوراً به مِن وجه ـ تحرَّكتِ النفس منه في الصورِ المخزونةِ عندها، منتقلاً مِن صورةٍ إلى صورةٍ إلى أنْ يظفرَ بمبادئِه مِن الذاتياتِ والعرضيَّاتِ والحدودِ الوسطى، فيستحضرُها متعينةً متميزةً ثمَّ يتحركُ فيها لترتيبِها ترتيباً خاصَّاً يؤدِّي إلى تصورِ المطلوبِ بحقيقتِه أو بوجهٍ يمتازُ عمَّا عداه، أو إلى التصديقِ به يقيناً أو غيرَ يقين.

فههنا حركتانِ يحصلُ بأوَّليهما المادةُ وبالثانيةِ الصورة، والمبادئُ من حيث الوصولُ إليها منتهى الحركةِ الأولى، ومِن حيثُ الرجوعُ عنها مبدأ الحركةِ الثانية، ومِن حيثُ التصرُّفُ فيها لترتبِ الترتيبِ المخصوصِ مادة الثانية.

وحقيقةُ النظرِ مجموعُ الحركتَين، وهما مِن جنسِ الحركةِ في الكيفِ بتواردِ الصورِ والكيفياتِ على النفسِ، ولا محالةَ يكونُ هناك توجُّهٌ نحو المطلوبِ، وإزالةٌ لما يمنعُه مِن الغفلةِ والصورِ المضادَّةِ والمنافيةِ، وملاحظةٌ للمعقولاتِ ليؤخذَ البعضُ ويحذفَ البعضُ، وترتيبٌ للمأخوذِ، وغايةٌ يقصدُ حصولُها.

وكثيراً ما يقتصرُ في تفسيرِ النظرِ[1] على بعضِ أجزائِه أو لوازمِه، اكتفاءً بما يفيدُ امتيازه، أو اصطلاحاً على ذلك، فيقال: هو حركةُ الذهنِ إلى مبادئِ المطلوب، أو

(١) في نسخة خواجه زاده: «في تفسيره».

حركته عن المبادئِ إلى المطالب، أو ترتيبُ المعلوماتِ للتأدِّي إلى المجهول.

ويُرادُ بالعلمِ الحضورُ عند العقل؛ فيعمّ الظنُّ والجهلُ المركَّبُ أيضاً، ويدخلُ التعريفُ بالفصلِ وحدَه أو بالخاصَّةِ وحدَها، بناءً على أنَّه يكونُ بالمشتقِّ كالناطقِ والضاحك، وفيه شائبةُ التركيبِ والترتيبِ بين الموصوفِ والصفةِ، أو يخصُّ التفسير بالنظرِ المشتملِ على التأليفِ والترتيبِ لنُدرةِ التعريفِ بالمفرد، فلا يضرُّ خروجُه، وهذا ما قال ابنُ سينا أنَّ التعريفَ بالمفردِ نزرٌ خِداجٌ.

والإمامُ ذكرَ مكانَ «المعلومات»: التصديقات، بناءً على ما ذهبَ إليه مِن امتناعِ اكتسابِ التصوراتِ، وكثيراً ما يجعلُه عبارةً عن نفسِ العلومِ المرتبة.

ومَن قال: «ترتيبُ أمورٍ معلومةٍ أو مظنونةٍ للتأدِّي إلى مجهولٍ»[1]، أرادَ بالعلمِ التصورَ والتصديقَ الجازمَ المطابقَ الثابتَ على ما هو معنى اليقينِ، وبالظنِّ ما يقابلُ اليقينَ، فيتناولُ الظنَ الصرفَ والجهلَ المركَّبَ والاعتقادَ، على ما صرَّحَ به في (شرحِ الإشارات)[2]، وحينئذٍ لا يردُ ما ذكرَ في (المواقف) مِن أنَّ هذا ليس تفسيراً للنظرِ الصحيح[3]، وإلا لزم أنْ يقيدَ الظنُّ بالمطابقةِ ليخرجَ الفاسد مِن جهةِ المادةِ المظنونةِ الكاذبة، وأنْ يُقالَ بدلَ: (للتأدي) (بحيث يؤدي)؛ ليخرجَ الفاسدُ مِن جهةِ الصورةِ، بل لمطلقِ النظرِ، ومقدِّماتُه قد لا تكونُ معلومةً ولا مظنونةً، بل مجهولةً جهلاً مركَّباً، ولا يتناولُه التفسير، فلا يكونُ جامعاً.

---

(١) جاء في المواقف وشرحه (١/ ١٩٦):
«(فمن يرى أنه) أي النظر (اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهم أرباب التعاليم) القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات من المعلومات (قالوا) النظر: (ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى إلى) أمر (آخر)». اهـ

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات (١/ ١٢-١٣).

(٣) المواقف وشرحه (١/ ١٩٨).

وقد يفسرُ بملاحظةِ المعقولِ لتحصيلِ المجهولِ، ويرادُ بالمعقولِ الحاصل عند العقلِ واحداً كان أو أكثرَ، تصوراً كان أو تصديقاً، علماً كان أو ظنّاً أو جهلاً مركّباً، فلا يفتقرُ إلى شيءٍ مِن التكلفاتِ السابقة.

وفي كلامِ الإمامِ أنَّ نظرَ البصيرةِ أشبهُ شيءٍ بنظرِ البصر، فكما أنَّ مَن يريدُ إدراكَ شيءٍ ببصرِه يقطعُ نظرَه عن سائرِ الأشياءِ ويحركُ حدقتَه مِن جانبٍ إلى جانبٍ إلى أنْ يقعَ في مقابلةِ ذلك الشيءِ فيبصرُه، كذلك مَن يريدُ إدراكَ شيءٍ ببصيرتِه يقطعُ نظرَه عن سائرِ الأشياءِ **ويحرِّكُ حدقَةَ عقلِه مِن شيءٍ إلى شيءٍ إلى أنْ يحصلَ له العلومُ المرتبةُ المؤديةُ إلى ذلك المطلوب**، فمِن ههنا يقالُ: **النظرُ تجريدُ الذهنِ** عن الغفلاتِ[١]، بمعنى إخلائِه عن الصوارفِ والشواغلِ العائقةِ عن إشراقِ النورِ الإلهيِّ الموجبِ لفيضانِ المطلوبِ، أو تحديقِ العقلِ نحو المعقولاتِ طلباً لِمَا يعدُّه لفيضانِ المطلوبِ عليه.

ولمَّا كان امتيازُ النظرِ عن سائرِ حركاتِ النفسِ بالغايةِ في غايةِ الظهور، حتى إنَّ شيئاً مِن تفاسيرِه لا يخلو عن إشارةٍ إليها، ذهب المتكلِّمون إلى أنَّه الفكرُ الذي يطلبُ به علمٌ أو ظنٌّ، والمرادُ بالفكرِ حركةُ النفسِ في المعاني، واحترزَ بقيدِ «المعاني» عن التخيُّلِ، على ما قال في (شرح الإشارات) إنَّ الفكرَ قد يُطلقُ على حركةِ النفسِ بالقوةِ التي آلتُها مقدَّمُ البطنِ الأوسطِ من الدماغ[٢]، أي حركة كانت إذا كانت تلك الحركةُ في المعقولاتِ، وأمَّا إذا كانت في المحسوساتِ فقد تُسمَّى تخيُّلاً، **فما وقعَ في (المواقف)[٣] أنَّ المرادَ به الحركاتُ التخييليَّةُ ليس كما ينبغي[٤]**، والصوابُ ما ذكرَ في **(شرحِ الأصول)** أنَّه انتقالُ

---

(١) انظر شرح الإشارات والتنبيهات (٢/ ٦١٦).

(٢) الإشارات والتنبيهات (١/ ١٥١ ـ ١٥٢).

(٣) المواقف وشرحه (١/ ١٩٤).

(٤) لم يسلم السيد الشريف المنافاة بين ما أورده العضد وما يقال إن حركة الذهن إذا كانت في المعقولات تسمى فكرًا وإذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلًا، خلافًا للسعد في هذا الموضع. =

النفسِ في المعاني انتقالاً بالقصد[١]، وكأنَّه احترزَ بالقصدِ عن الحدسِ وعن سائرِ حركاتِها لا عن قصد.

وبالجملةِ هو بمنزلةُ الجنسِ للنظر، على ما قال إمامُ الحرمَين[٢]: إنَّ الفكرَ قد يكونُ

= قال السيد الشريف في شرح المواقف (١/ ١٩٤):
«(الرابع لفظ الفكر) في هذا الحد (زائد) لا حاجة إليه (إذ باقي الحد مغن عنه) فإنه يكفي أن يقال: النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن.
(والجواب: أن المراد بالفكر) هاهنا هو الحركات التخيلية (أي الذهنية لا العينية المحسوسة) فلا يكون منافيًا لما قيل من أن حركة الذهن إذا كانت في المعقولات تسمى فكرًا وإذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلًا». اهـ

(١) قال الإمام العضد في شرح المختصر الأصولي (١/ ١٥٦):
«الفكر: هو انتقال النفس فى المعانى انتقالًا بالقصد، وذلك قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظرًا، وقد لا يكون كذلك كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظرًا، وبهذا صرح الإمام فى الشامل». اهـ
وحشى عليه الإمام التفتازاني فقال:
«قوله: (انتقالًا بالقصد) احتراز عن الحدس وعما يتوارد على النفس من المعانى بلا قصد». اهـ

(٢) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوية الجويني، النيسابوري إمام الحرمين أبو المعالي (٤١٩-٤٧٨هـ). سمع الحديث في صباه من والده ومن أبي حسان محمد بن أحمد المزكي وأبي سعد عبد الرحمن بن حمدان النصروي وأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن يحيى المزكي وأبي سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليك وأبي عبد الرحمن محمد ابن عبد العزيز النيلي وغيرهم، وأجاز له أبو نعيم الحافظ، وحدث وروى عنه زاهر الشحامي وأبو عبد الله الفراوي وإسماعيل بن أبي صالح المؤذن وغيرهم. ومن تصانيفه النهاية في الفقه لم يصنف في المذهب مثلها فيما أجزم به، والشامل في أصول الدين والبرهان في أصول الفقه والإرشاد في أصول الدين والتلخيص مختصر التقريب والإرشاد أصول فقه أيضًا، والورقات فيه أيضا، وغياث الأمم ومغيث الخلق في ترجيح مذهب الشافعي، والرسالة النظامية، ومدارك العقول، وله ديوان خطب مشهور، وله مختصر النهاية اختصرها بنفسه.=

لطلبِ علمٍ أو ظنٍّ فيُسمَّى نظراً، وقد لا يكونُ كأكثرِ حديثِ النفسِ[١]، فيسقط اعتراضُ الآمديِّ[٢] بأنَّ لفظَ (الفكر) زائد لأنَّ باقي الحدِّ مُغْنٍ عنه[٣].

واعتذارُه بأنَّه لم يجعلْه جزءًا مِن الحدِّ، بل كأنَّه قال: النظرُ الفكر، وهو الذي يطلبُ به علمٌ أو ظنٌّ، وإنْ كان صحيحاً مِن جهةِ أنَّ الفكرَ في الاصطلاحِ المشهورِ كالمرادفِ للنظرِ لا أعمَّ منه، ليمتنعَ تفسيرُه بما يطلبُ به علمٌ أو ظنٌّ، لكنَّه بَعيدٌ مِن جهةِ أنَّ العبارةَ لا تدلُّ عليه أصلاً، ولم يُعهدْ في التعريفاتِ أنْ يقالَ: (الإنسانُ: البشرُ الذي هو حيوانٌ ناطقٌ) مثلاً، على أنَّ مجردَ قولنا: «الذي يطلبُ به علمٌ أو ظنٌّ» لا يصلحُ تفسيراً للنظرِ والفكرِ إلَّا بتكلُّفٍ.

وأمَّا اعتراضُه بأنَّ الظنَّ قد لا يكونُ مطابقاً وهو جهلٌ يمتنعُ أنْ يكونَ مطلوباً،

= (ملخصًا من طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ١٦٥ وما بعدها).

(١) الإرشاد (ص٢٤).

(٢) علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الإمام أبو الحسن سيف الدين الآمدي (بعد ٥٥٠-،٦٣١هـ)، الأصولي المتكلم أحد أذكياء العالم، حفظ كتابا في مذهب أحمد بن حنبل ثم قدم بغداد فقرأ بها القراءات أيضا وتفقه على أبي الفتح ابن المني الحنبلي وسمع الحديث من أبي الفتح بن شاتيل ثم انتقل إلى مذهب الشافعي وصحب أبا القاسم بن فضلان وبرع عليه في الخلاف وأحكم طريقة الشريف وطريقة أسعد الميهني، وتفنن في علم النظر وأحكم الأصلين والفلسفة وسائر العقليات وأكثر من ذلك. وصنف كتاب الأبكار في أصول الدين والإحكام في أصول الفقه والمنتهى ومنائح القرائح وشرح جدل الشريف وله طريقة في الخلاف وتعليقة حسنة وتصانيفه فوق العشرين تصنيفا كلها منقحة حسنة. (طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٠٦-٣٠٧).

(٣) قال في أبكار الأفكار (١/ ١١٠، ط٢ مطبعة دار الكتب والآثار القومية بالقاهرة):
«في الحدّ زيادة لا حاجة إليها، فإنه لو قال: النظر هو الّذي يطلب به من قام به علمًا أو غلبة ظنّ، لقد كان كافيًا عن إدراج الفكر فيه». اهـ

فمدفوعٌ بأنَّ المطلوبَ هو الظنُّ مِن حيثُ إنَّه ظنٌّ، وهو لا يستلزمُ طلبَ الأخصِّ أعني غيرَ المطابقِ ليلزمَ طلبُ الجهل.

وفي عبارةِ القاضي أبي بكرٍ: (علمٌ أو غَلَبَةُ ظنٍّ)[1]، واعتُرِضَ بأنَّه لا يتناولُ ما يُطلبُ به أصلُ الظنِّ، وأجابَ الآمديُّ بأنَّ كلًّا مِن طلبِ العلمِ وطلبِ الظنِّ وطلبِ غلبتِه خاصةٌ للنظر، ولا خللَ في الاقتصارِ على بعضِ الخواصِّ، وردَّه في (المواقف) بأنَّ هذا إنما يكونُ في الخاصَّةِ الشاملة[2]، وظاهرٌ أنَّ شيئًا مِن الثلاثةِ ليست كذلك، ولهذا لم يجزْ الاقتصارُ على قولنا: «يُطلبُ به علمٌ»، لخروجِ ما يُطلبُ به ظنٌّ، بل وجبَ في تعريفِ الشيءِ بالخواصِّ التي لا يشملُ كلٌّ منها إلَّا بعض أقسامِه أنْ يذكرَ الجميع بطريقِ التقسيمِ، تحصيلاً لخاصةٍ شاملةٍ لكلِّ فردٍ هي كونُه على أحدِ الأوصافِ، وتقعُ كلمة (أو) لبيانِ أقسامِ المحدود، لا للإبهامِ والترديدِ، ليُنافي التحديد، فأجابَ بأنَّ الظنَّ هو المعبرُ عنه بغَلَبةِ الظنِّ؛ لأنَّ الرجحانَ مأخوذٌ في حقيقتِه، إذ هي الاعتقادُ الراجحُ، وهذا عذرٌ غيرُ واضحٍ؛ لأنَّ اعتبارَ رجحانِ الحكمِ في حقيقتِه لا يصلحُ مصححًا أو باعثًا على التعبيرِ عنه برجحانِ الظنِّ، اللهمَّ إلَّا أنْ يُريدَ أنَّ إضافةَ الغلبةِ إليه للاختصاصِ، أي الرجحان المعتبر في الظنِّ، وليست مِن إضافةِ المصدرِ إلى الفاعلِ بمعنى كونِ الظنِّ غالبًا راجحًا.

وقد يُقالُ: إنَّ كلًّا مِن الثلاثِ خاصةٌ شاملة؛ إذ ليس المرادُ طلبُ العلمِ أو الظنِّ بالفعلِ، بل أنْ يكونَ الفكرُ بهذه الحيثيةِ، وذلك بأنْ يكونَ حركةً في المعقولاتِ لتحصيلِ مبادئِ المطلوبِ، فالفكرُ الذي يطلبُ به العلمُ هو الذي يطلبُ به الظنُّ أو غَلَبتُه، فلا يمتنعُ الاقتصارُ.

---

(١) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (ص٢٧، ط١ مؤسسة الكتب الثقافية).

(٢) المواقف وشرحه (١/ ١٩٢).

الفصل الثالث في النظر:

قوله: «**ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الثانية**»، فإنْ قلتَ: في المبادئ التصورية لا يُمكن الرجوع منها إلى المطلوب، بل إذا تمَّ المبادئ فهي المطلوب، والتحقيق: أن مبدأ الحركة الثانية أوَّل ما يُوضع منها للترتيب، والمطلوب هو المنتهى، فعلى هذا يُمكن الحركة الثانية، قلتُ: قد أجملَ في الكلام، والمقصودُ هو ما ذكر، فإن الرجوعَ من أوَّل ما يوضع للترتيب يصدق عليه أنه رجوعٌ من المبادئ، بمعنى الرجوع من جنس المبادئ، أو[1] الجمع باعتبار محالِّ المواد.

قوله: «**فيقال: هو حركة الذهن إلى مبادئ المطلوب**»، يرد عليه: أن هذا يُوجدُ في الفكر[2] بالمعنى الثالث، على ما بُيِّن في موضعِه، فكيف يفيدُ الامتياز، اللهم إلا أن يُقال: المراد التميزُ في الجملة.

قوله: «**وبالظن ما يُقابل اليقين، فيتناول الظن الصرف...**» إلخ، لا يُقال[3]: «فكذا يتناول الموهوماتِ والمشكوكاتِ، ولا تعريفَ ولا نظرَ بهما»؛ لأنَّا نقول: «ما» عبارة عن التصديق، فكأنَّه قال: «ما يقابل اليقين من التصديقات»، وفي تفسير البيضاوي رحمه الله: «يجوز أن يكون المراد من الظنِّ في قوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦]، الجهلَ والرأيَ الفاسدَ؛ بناء على أن الظنَّ يُطلَقُ على ما يُقابلُ العلم»[4].

قوله: «**ويحرِّك حَدَقَةَ عقله من شيء إلى شيء إلى أن يحصل له العلومُ المرتَّبةُ**

---

(١) نسخة حالت أفندي: «بالواو».

(٢) نسخة حالت أفندي: «العلم».

(٣) قائله الفناري (منه)، انظر: شرح المقاصد بخط الفناري وبه حواشيه (١٧-ب)، انظر: مكتبة جار الله تحت رقم (١٢٣١)

(٤) (١٧٩/٢)

المؤدِّية إلى ذلك المطلوب...» إلخ، الظاهر أن التشبيه السابق، وكذا التعريفان المذكوران مذهبُ غيرِ أرباب التعاليم، وهم الذين يرون النظر مجرد التوجه، من غير أن يكون في ذلك استعانةٌ بمعلومات سابقة[1]، ويؤيِّده قوله: «عن إشراق النور الإلهيِّ الموجب لفيضان المطلوب»، فالأَولى في ذلك التشبيهِ أن يُقال: فكما أن إدراكَ البصرِ يتوقَّف على المواجهةِ وتقليب الحَدَقة وإزالة الغِشاوة المانعة من الإبصار، كذلك الإدراكُ بالبصيرة يتوقَّف على التوجُّه نحو المطلوب، وتحديق العقل نحوه طلبًا لإدراكه وتجريدِه عن الغفلاتِ، التي هي بمثابة الغشاوة لإدراكه.

قوله: **«فما وقع في (المواقف) أن المرادَ به الحركاتُ التخييليَّة، ليس كما ينبغي»**، وقد يُقال: المرادُ من التخييليَّة ما يُقابل العينيَّة، وتستعمل التخييليَّة بهذا المعنى؛ أعني: الحركة الذهنيَّة مطلقًا، كما قال إمام الحرمَين، وهذا ـ وإن تُكُلِّفَ[2] ـ أَوْلى؛ لأنه المناسب لمقام الحس[3]، وهو مطمحُ نظرِ صاحب (المواقف).

قوله: **«والصواب ما ذكر في (شرح الأصول)...»** إلخ، إنما قال: «والصواب»؛ لأنَّ التفسير السابق لم يحصل فيه الاحترازُ عن الحَدْس، وكذا عن الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار، كما في المنام.

قوله: **«لكنَّه بعيد من جهةِ أن العبارةَ لا تدلُّ عليه أصلًا، ولم يعهد في التعريفات... إلخ»**؛ وذلك لأنَّ بيان الترادفِ واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد، وههنا كذلك، لأن المتبادَر منها أن الفكر من أجزاء الحدِّ، ولو أريد بيان الترادف لقيل: «النظر والفكر»، كما ذكر ابن سينا في (النجاة) عند قَصْد

---

(١) وقد يعبر عن هذا المعنى: بالإلهام (منه)

(٢) نسخة حالت أفندي: «وأن كان تكلفا».

(٣) في نسخة حالت أفندي: «المقام الجنس»، والظاهر أنه تصحيف.

الترادفِ بين العلم والمعرفة، حيث قال: «كلُّ علم ومعرفة إمَّا تصوُّرٌ وإما تصديق»[1].

فإنْ قلتَ: قد ارتضى مثل هذا التوجيه في (التلويح) في تعريف الكتاب قائلًا: «بأن له وجهًا ظاهرًا صحيحًا مقبولًا عند الكل»[2]، قلتُ: المرادُ من ظهور الوجه الصحيح المقبول الظهورُ بالإضافة إلى جعْلِ القرآنِ جزءًا من الحدِّ، فإنَّه يستلزم ذِكْرَ المحدود في الحدِّ.

لا يُقال: قد جعل الظهور هنالك مقابلًا أيضًا لِمَا يُخالف المعهود، ويَبعُد عن الفهم؛ لأنَّا نقول: إنَّ البعيد عن الفهم ثَمَّةَ هو فهمُ المقروء عن لفظ «القرآن»، وههنا جعل الفكر بالمعنى الأعمِّ لا يخالفُ العرفَ، والحاصلُ: أن في حمل التعريف على المتبادِر مانعًا هو إمّا جعل المحدود جزءًا من الحد، أو حَمْلُ القرآن على غير المتعارف، وأمَّا هنا فلا يلزم ذلك؛ لأنَّ فهمَ المعنى الأعمِّ من لفظ «الفكر» ليس بذلك البعد، فلا مانعَ من التبادر.

قوله: «إلا بتكلُّفٍ» وهو حمل الباء على السببية القريبة، فحينئذ تخرج الأسبابُ البعيدةُ، كالحياة والقوة العاقلة وكثيرٍ من آلات الإدراك والدليل نفسه، أمَّا ما عدا الدليل فظاهر، وأما الدليلُ فلأن طلبَ العلم به أو الظن بواسطة النظر الواقع فيه؛ وذلك لأنَّ الدليلَ محلُّ النظر.

قوله: «شاملةٍ لكل فرد هي كونه على أحد الأوصاف»، ومبناه: على أنَّ «أو» لأحد الشيئين، ويَرِدُ عليه: أن كونه على أحدِ الأوصافِ إنما هو على تقدير أن يكون «أو» لتقسيم الحد، وإلَّا فعلى تقدير تقسيم المحدود يكون المعنى: أن قسمًا من المحدود حدُّه كذا، وقسم آخر منه حدُّه كذا... إلخ، فلا معنى لقوله: «ويقع كلمة أو...» إلخ.

---

(١) النجاة ط السعادة (٣)

(٢) (٤٦/١)

• حاشية السيناپي •

قوله: «وذلك بأن يكون حركة في المعقولات لتحصيل المبادئ...» إلخ، مَأخذ هذا الكلام قولهم في تعريف الخبر: «بأنه ما يحتملُ الصدق والكذب»، ثمَّ قولهم في توجيهه: إن ذلك بالنظر إلى مجرَّد ماهية الخبر؛ -أعني: ثبوتَ شيء لشيء، فإن ملخَّص مفهوم النظر؛ أعني: الحركةَ في المعقولات لتحصيل المبادئ- كما يكون لطلب العلم يكون لطلب الظنِّ، وليس المراد: أنَّ الخصوصيَّة التي يطلب بها العلمُ هي التي يُطلبُ بها الظنُّ وبالعكس، وبهذا يندفع ما أورد من أن المعرِّفَ واجب صدقُه على كلٍّ من أفراد المعرَّف، ولا نسلِّمُ أن الذي من شأنه أن يُطلبَ به الظنُّ -كالقياسِ وخبرِ الواحد مثلًا- يَصدُقُ عليه أنه من شأنه أن يطلب به العلم، كالكتاب القطعيِّ الدِّلالة، نعم يرد أن هذا إخراج للتعريف عن المتبادَر، فإن المتبادَر هو الطلب بالفعل [بالنظر إلى الخصوصية[1]].

• حاشية البروسوي •

[قوله: «ومن حيث الرجوع عنها»، أي: عن جنس المبادئ، أو عن المبادئ باعتبار المواد، وإلا فالمبدأ أول ما يوضع منها[2]].

قوله: «من جنس الحركة في الكيف»، فإنْ قلتَ: الحركة الفكريَّة إنَّما هي في المعقولات؛ لأنها المرتبة حقيقة وقصداً، وهي ليست بكيفيَّات؛ لأنها صورها، وبينها تغايرٌ بالذات في العلوم الانطباعيَّة، كما صرَّح به، قلتُ: لعلَّهم أطلقوا «الكيفَ» على المعلومات على سبيل الشَّبه، من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع؛ لاتحادٍ بينهما[3]،

---

(١) زيادة من نسخة حالت أفندي.

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) في هامش نسخة (لا له لي): وكثيراً ما يتجوّزون في عباراتهم، ويسمون المبادئ -التي هي محال المقدمات؛ أعني: الحركات الفكرية- بها، وأمثالها كثيرة، لا يستبعد[ها] المتدرب (منه)

* حاشية البروسوي *

أوَلا ترى أنهم يطلقون الصور عليهما[١].

قوله: «وكثيراً ما تقتصر»، أراد كثرته في نفسه، فلا يُنافي التعليلَ المفهومَ من قوله في متنه: «قد يكتفى».

قوله: «بناءً على أنه...»، وردَ بمنع انحصار التعريف بالمفرد في المشتقَّات، وبأن مفهوم الشيء لا يُعتبرُ في معنى الناطق مثلاً، وإلَّا كان العَرَض العامُّ داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتقِّ ما صدقَ عليه الشيءُ انقلب مادة الإمكان الخاصِّ ضروريَّة، فذكر الشيء؛ لإرجاع الضمير، فظهرَ أنَّ الاشتقاقَ لخروج[٢] الجزء عن الجزئيَّة، كيف لا وإنه اعتبار مع نسبة هي خارجة عن مفهوم الكلِّ؛ لأن النسبة بين الشيئينِ خارجةٌ عنهما، والجزءُ مع الخارج يكون خارجاً، فتمثيل الفصل بالمشتقِّ من مسامحاتِهم، كما ذكره الشريفُ في (حواشي التجريد[٣])، فالحق هو التوجيه الثاني المشتمل على تخصيص التفسير.

قوله: «نزر» أي: قليل جدا، «خداج» أي: ناقص؛ إذ ليس للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل، فلا يضرُّ خروجه، فلا يردُ ما قال صاحب (المواقف): «من أن كونه نزرًا خداجًا لا يشفي الغليل»[٤]، بناءً على أن التعريفَ لمطلق النظر.

قوله: «ذكر مكان المعلومات التصديقات»، وأراد بها المصدَّقات؛ أو اعتبر الترتيب التبعي.

---

(١) وكثيراً ما يجوِّزون في عباراتهم ويسمون المبادئ التي هي محال المُعدَّات، - أعني: الحركات الفكريّة - بها وأمثالها كثيرة لا يستبعد متدرب أساليبهم (منه)

(٢) في نسخة لا له لي: «يخرج».

(٣) (٢/ ٢٧٤ والنقل بالمعنى)

(٤) (١/ ١٩٦)

قولـه: «ما يقابل التعين»؛ أي: لا مطلقـاً، بل مقيَّداً بالاعتقاد، فيخرج الشكُّ والوهم، والمذكورُ هو هذا المعنى في شرح (الإشارات)، وهو المتعارف عند من عَرَّفَ به.

[قوله: «ويحرك حدقة عقله من شيء إلى شيء إلى أن يحصل له العلوم المرتبة المؤدية»، تنبيهٌ على أن يكون التعريفان المذكوران جاريين على مذهب أرباب التعاليم، وهو أن النظر اكتساب المجهولات من المعلومات، ولا ينافيه قوله: «عن إشراق النور الإلهي»، بل هو إشارة إلى أصل الأشاعرة؛ من أن فيضان النتيجة من المبدأ، فليس التعريفان بمختصين على مذهب غير أرباب التعاليم، كما أشعر به تقرير (المواقف)، وهذا المذهب هو أن المبدأ عام الفيض، فمتى توجهنا إلى المطلوب أفاضه علينا، من غير أن يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة، وبيان التشبيه على تقرير (المواقف) ما قرره الشريف بقوله: «كما أن الإدراك بالبصر يتوقف على مواجهة البصر وتقليبِ الحدقة وإزالةِ الغشاوة كذلك الإدراك بالبصيرة يتوقف على التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه؛ طلباً لإدراكه وتجريده عن الغفلات[1]»[2]].

قوله: «النظر تجريد الذهن»، ناظرٌ إلى الشبه الأوَّل، وحينئذ يكون عدميّاً، كما أن قوله: «أو تحديق العقل» أي: شدة توجهه، ناظرٌ إلى الشبه الثاني، وحينئذ يكون وجوديّاً.

قوله: «ليس كما ينبغي»، وجَّهَه الشريف[3]: «بأنْ فسَّرَ التخيليَّة بالذهنيَّة»، وحينئذ تقابلُ العينيَّةُ المحسوسةَ، فلا يُنافي ما قيل: إنَّ حركةَ الذهن في المعقولات تسمّى:

(١) شرح المواقف (١/ ٢٠١)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) (١/ ١٩٤)

«فكراً»، وفي المحسوسات تسمَّى: «تخيُّلاً».

[قوله: «والصواب ما ذكر...» إلخ، بناء على أنه أخذ «المعاني» وأصاب، وأخذ «القصد»؛ احترازا عن الحدس، وكذا عن الحركة في المعقولات الحاصلة في المنام[(١)]].

قوله: «فسقط اعتراض الآمديِّ»، وإنما سقط؛ لأن ذكر الجنس لا يكون مستغنى عنه؛ لأنه الَّذي يدلُّ على أصل الماهيَّة، والفصلُ يحصِّلها ويميِّزُها، ألا ترى أنك إذا قلتَ: «النظر هو الَّذي يُطلَب به علمٌ أو ظنٌّ»، لم يُفهم منه أن أصل ماهيَّة النظر ماذا هو؟

قوله: «كأنه قال: النظر الفكرُ، وهو الَّذي...» ا. هـ، أراد: أنه تعريفٌ لفظيٌّ ثمَّ رسميٌّ بالصفة الكاشفة، واعتُرِضَ على بُعد هذا الاعتذار[(٢)]: بأنه يُخالف ما ذكره في شرح (التنقيح) في بيان قولهم: «الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول...» ا. هـ: مِن أن القرآن تفسير للكتاب، وباقي الكلام تعريفٌ للقرآن، وجعَله وجهاً ظاهراً مقبولاً عند الكل»[(٣)]، حتى إنَّه لم يجوِّزْ مع احتمال هذا الوجهِ أن يُقال: المرادُ من القرآن المعنى الأعمُّ، أعني: المقروء؛ ليكون باقي الكلام بمنزلة الفصل، وحكَمَ بأنه توهُّم.

أقول: لعلَّه لمَّا رأى النقل والاصطلاح على إطلاق «الفكر» على المعنى الأعمِّ من إمام الحرمَين، نظر ههنا إلى جهة البُعد، ولم يلتفتْ إلى جهة الصحة، ولمَّا رأى هناك أن كون القرآن عَلَماً للكتاب المعهود، كنَارٍ على عَلَمٍ، نظرَ إلى جهة الصحةِ، ولم يلتفت إلى جهة البُعد.

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)
(٢) في الحاشية: «المعترض المولى الطوسي».
(٣) (٤٦/١)

قوله: «لا يدلُّ عليه أصلاً»؛ لأن المتبادرَ منها أن الفكر من أجزاء الحدِّ، ولو أُريد به بيان ترادُفِهما لقُبِلَ النظرُ والفكر.

قوله: «لا يصلح تفسيراً للنظر»؛ لشموله لغير النظر ممَّا له مدخلٌ في ذلك الطلب، [كالحياة والقوة العاقلة وغيرهما[1]]، إلاَّ أن يُتكلَّف: بأن تحملَ الباءَ على السببيَّة، ويحمل السبب على السبب القريب.

قوله: «هو الظنُّ من حيث إنَّه ظنٌّ»، فإن المقصودَ الأصليَّ قد يُرتَّبُ على الظنِّ مِن حيث هو ظنٌّ، كما في الاجتهاديَّات.

قوله: «إضافة «الغلبة» إليه للاختصاص»، وحينئذ تكون الإضافة بمعنى اللام، ويجوز أن تُجعل الإضافة بمعنى (في)، وفائدةُ العدول على الوجهَين إلى هذه العبارة هي التنبيه على أن الرُّجحان مأخوذٌ في ماهيَّته، وقد يُقال: لمَّا كان الرجحان معتبراً في حقيقة الظنِّ عُرفًا كان تقييدُه بـ «الغَلَبَة»، كما يُقال: حصل لي الظنّ الغالب بكذا؛ احترازا عن الظنِّ المستعمل بمعنى: مطلقِ الاعتقاد، كما مرَّ معهوداً، جرى على ذلك؛ توضيحًا لِمَا يُراد بالظنِّ هنا، ويمكن أن يوجَّه أيضًا: بأن إضافة «الغلبةِ» بيانيَّة؛ أي: غلبة الاعتقاد، الذي هو الظنُّ، فإن الظنَّ هو الاعتقادُ الراجح، وفي إطلاق «الغَلَبَة» على الظنِّ، وإن كان نوعَ تسامح، لكنَّ المقصودَ واضحٌ.

قوله: «وقد يُقال»، اعترَضَ عليه العلَّامة الفناريُّ[2]: «بأن المعرِّف واجبٌ صدقُه على كلٍّ من أفراد المعرَّف، ولا نسلِّم أنَّ الَّذي مِن شأنه أن يطلب به الظن -كالقياس وخبرِ الواحد مثلاً- يصدقُ عليه أنه من شأنه أن يطلب به العلم، كالكتاب القطعي

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) له حاشية على هذا الشرح مكتوبة بخطه، (١٨-أ على الهامش الأيمن أسفل الصفحة)، انظر: مكتبة جار الله تحت رقم (١٢٣١)

الدلالة، وإلَّا لم يكن قسيماً له»، ثمَّ قوله: «وذلك بأن تكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادئ مطلوب»، تعريفٌ آخرَ، فيشعر بصحة تعريف الحيوان: بما من شأنه أن يَنطقَ؛ لشموله من حيث إنَّه جسمٌ حساسٌ [متحرك بالإرادة[1]] جميع أفراده» ا. هـ جميعُ أفراده».

أقول: مرادُ القائل: أن الشيءَ قد يكون مقصوداً بخصوصِه، وقد لا يكون كذلك، بل من حيث إنَّه تحقّق فيه المعنى العامُّ[2]، واستلزم هو إياه، حتَّى لو بدَّل هذا الخاصّ بخاصٍّ آخرَ يُحصل المقصود بهذا الاعتبار، بخلاف الاعتبار الأوَّل، وحينئذ يؤولُ المقصودُ إلى المفهوم العامِّ، وههنا قصد الخاصّ من حيث إنَّه يصدقُ عليه العامُّ، ويتحقق هو فيه، ولذا قال: «وذلك بأن تكون الحركة...»، فآل كلٌّ مِن الخاصَّين إلى المفهوم العامِّ، وفائدةُ العدول عنه إليهما الإشارةُ إلى نوعَيه، فتبيَّن أن صدق أحدِهما على الآخر بالاعتبار الأوَّل محذورٌ غيرُ لازمٍ، وبالاعتبار الثاني ملتزمٌ غير محذور، [نعم في التوجيه المذكور بعض من البعد ربما لا يسمع في باب التعريف، كما أشار إليه الشارح بلفظة «قد» في «قد يقال»[3]].

❁ ❁ ❁

---

(١) إضافة من الحاشية.

(٢) في هامش نسخة (لا له لي): ونظيره ما يقال في مقدمة الميزان: إن التصور برسمه بخصوصه ليس بمقصود، بل من حيث إنه من أفراد التصور بوجه ما (منه)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

[المبحث الثاني: في صحيح النظر وفاسده، وإفادة النظر الصحيح العلم]

المبحثُ الثاني: النظرُ إنْ صحَّت مادَّتُه وصورتُه فصحيحٌ، وإلا ففاسدٌ.

والصحيحُ المقرون بشرائطه يفيدُ العلمَ[1]، بمعنى حصوله عَقيبَه عادةً، مع الكسبِ أو بدونِه أو لزومًا عقليًا؛ بخلق اللهِ تعالى عندنا، وتوليداً عند المعتزلة، ووجوباً ـ لتمام الإعداد وكمال الفَيض ـ عند الحكماء.

فإن قيل: الحكمُ بأن النظرَ يفيد:

ـ إن كان ضروريًا: لم يختلف فيه العقلاء، ولكان مثلَ الحكم بأنَّ الواحد نصفُ الاثنين في الجلاء.

ـ وإن كان نظريًا: كان متوقِّفًا على ما يتوقَّف عليه وهو دورٌ، ومعلومًا قبل أنْ يُعلمَ وهو تناقضٌ.

قلنا: ضروريٌّ، وقد يقعُ الاختلاف والتفاوت في الضروريات؛ لتفاوت الإلْفِ وخفاءٍ في التصورات.

أو: نظري، ويكتسبُ بطريقٍ آخر ضروريّ المقدمات من غير تناقض،

(١) هكذا في النسخة (الأصل) والسلطانية وفي (ب، ج، د، هـ)، وفي (أ) ونسخة المكناسي: «والصحيحُ المقرون بشرائطه إذا لم يعقبْه ما يُنافي الإدراكَ يفيدُ العلم».

كما يقال في قولنا: «العالم متغير، وكلُّ متغيِّر حادث» إنه نظريٌّ، وقد أفاد العلمَ بحدوث العالم ضرورةً. فالنظر يفيد العلمَ، ثم يعلم أن ذلك ليس لخصوصيته بل لصحتِه وكونه على شرائطه، وكلُّ نظر كذلك يفيدُ العلمَ.

فالموقوف المجهولُ هو المهملة أو الكلية التي عنوانها مفهوم النظر، والموقوفُ عليه المعلومُ هو الشخصيةُ التي موضوعُها ذات النظر المخصوص[(١)].

وتحقيقُه أنَّ لوازم الحكمِ الواحد قد تختلف باختلاف التعبير عن موضوعه، كالحُكم بحدوث العالَم تعبيراً عنه بـ«الموجود بعد العدم» أو بـ«المقارن للحادث» أو بـ«المتغير».

فإن قيل: لا خفاءَ في أنه ضروريٌّ في الشكل الأول ونظريٌّ في غيره، فكيف يصحُّ إطلاق القول بأحدهما؟

قلنا: الكلام فيما إذا أُخذ عنوان الموضوع هو النظر، والتفصيلُ إنما يرجع إلى الخصوصيات. على أنَّ المفيدَ ليس مجردُ ترتيب المقدمتين، بل مع ملاحظة جهة الإنتاج وملاحظة كيفية الاندراج، وحينئذ تتساوي الأشكال.

احتجَّ المخالِف بوجوه:

الأول: العلمُ بكون ما يحصل له عَقِيبَ النظر علماً، إنْ كان ضرورياً لم يظهر خلافُه، وإن كان نظرياً تسلسلَ.

قلنا: ظهور الخلاف بعد النظر الصحيحِ ممنوع، وكذا توقف العلم بأنه

---

(١) في نسخة المكناسي: «المُعيَّن».

علمٌ على نظر آخر، بل يحصل به نفسه، كالعلم بأنه لا معارض.

الثاني: إفادته العلمَ تُنافي اشتراط عدم العلم.

قلنا: ممنوع؛ فإنَّ المراد أنه يستعقبُه.

الثالث: لو أفاده ألبتَّةَ لقَبُحَ التكليفُ بالعلم.

قلنا: التكليفُ بتحصيلِه، وهو مقدور.

الرابع: أقرب الأشياء إلى الإنسان هُويَّتُه، وقد كَثُرَ فيها الخلافُ كثرةً لا تضبطُ[1]، فكيف فيما هو أبعدُ وأبعدُ؟

قلنا: لا يدلُّ على الامتناع بل على العُسر، ولا نزاع فيه.

الخامس: شرطُ التصديقِ ـ وهو التصورُ ـ منتفٍ في الحقائق الإلهية.

قلنا: ممنوعٌ.

السادس: لو صحَّ الاستدلال على الصانع بدليل، فموجَبُه إما ثبوتُ الصانع فيلزم انتفاؤه على تقدير انتفائه، وإما العلم به فلا يكون دليلاً عند عدم النظر فيه.

قلنا: لا نعني بإفادتِه وبدلالته إلا كونه بحيث متى وُجِدَ وُجِدَ المدلولُ، ومتى نظر فيه عُلِمَ المدلول، فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه[2]، ولا يلزمُ من عدم النظر فيه انتفاءُ الحيثية.

(١) في نسخة المكناسي: «لا تنضبط».

(٢) في نسخة المكناسي: «انتفاء المدلول».

وأورد على الكل أنَّ العلمَ بأنَّ «النظرَ لا يفيد العلم»، إن كان نظريـًا استفيد منها فتناقض، وإن كان ضروريـًا نبَّه بها عليه، لم يقع فيه خلاف أكثر العقلاء.

فإن قيل: عارضنا الفاسدَ بالفاسد.

قلنا: إن أفادت الفسادَ ثبت المطلوب، وإلَّا لَغَتْ[1].

وأمَّا النظرُ الفاسد فالصحيح أنه لا يستلزمُ الجهل؛ أمَّا عند فساد صورته فظاهر، وأمَّا عند فساد المادة فقط فلأن الكاذبَ قد يستلزمُ الصادقَ، كما إذا اعتقدنا أنَّ العالمَ أثرُ الموجِب، وكل ما هو أثرٌ لموجِب فهو حادثٌ. نعم قد يفيدُه، كما إذا اعتقد أنه غنيٌّ، وكلُّ غنيٍّ قديمٌ.

* [الشرح]:

قولُه: (**المبحثُ الثاني: النظرُ إنْ صحَّت مادَّتُه وصورتُه فصحيحٌ، وإلا ففاسد**):

أقول: سواء جعلناه نفسَ الترتيبِ أو الحركة المُفضية إليه، يستدعي علومـًا مرتبةً على هيئةٍ مخصوصةٍ، يُسمَّى الموصِلُ منها إلى التصورِ معرفـًا، وإلى التصديقِ دليلاً، وتكونُ العلومُ ـ أي الأمورُ الحاضرةُ ـ مادةً لذلك الموصل، والهيئةُ المحصلةُ صورة له، وقد تضافان إلى النظرِ لهذه الملابسة، أو إطلاقـًا للفكرِ والنظر على العلومِ المرتبةِ كما في عبارةِ الإمام[2]، وهذا معنى كلامِ (المواقف) أنَّ لكلِّ ترتيبٍ مادة وصورة[3].

---

(١) في نسخة المكناسي: «وإلا كان لعبـًا».
(٢) المحصل (ص١٣٨).
(٣) المواقف وشرحه (١/ ٢٠٥).
جاء في حاشية الفناري:
«قوله: (ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو أنه ترتيب العلوم)، عبارة=

ثـم الشائعُ في عبارةِ البعضِ أنَّ الصورةَ هي ذلك الترتيب، إلَّا أنَّ المحقِّقينَ على أنَّ الترتيبَ هو أنْ يكونَ لبعضِ أجزاءِ ذلك المجموعِ عندَ البعضِ وضعٌ ما، أو جعلُها بهذه الحيثيةِ، والصورةُ هي الهيئةُ الحاصلة[1] للأجزاءِ بعد الترتيبِ، بسببِها يُقال لها إنها واحدة.

واتَّفقوا على أنَّه إنْ صحَّتِ المادةُ والصورةُ فالنظرُ صحيحٌ يُؤدِّي إلى المطلوب، وإلَّا ففاسدٌ لا يؤدِّي إليه[2].

وصحةُ المادةِ في المعرّفِ أنْ يكونَ المذكورُ في معرضِ الجنسِ جنسـاً للماهيَّة، وفي معرضِ الفصلِ فصلاً لها، وفي معرضِ الخاصَّةِ خاصةً شاملةً لازمةً، وأنْ يكونَ المذكورُ في الحدِّ التامِّ: الجنس والفصل القريبَين، إلى غيرِ ذلك مِن الشرائط. وفي الدليلِ أنْ تكونَ المقدِّماتُ مناسبةً للمطلوبِ، صادقةً قطعاً أو ظناً أو فرضاً، بحسبِ المطالبِ، على ما بيِّنَ في الصناعاتِ الخمس.

وصحةُ الصورةِ في المعرفِ أنْ يقدَّمَ الأعمُّ فيقيَّدَ بالفصلِ أو الخاصةِ، بحيث تحصلُ صورةٌ وحدانيةٌ موازيةٌ أو مميزةٌ لصورةِ المطلوب، وفي الدليلِ أنْ يكونَ على الشرائطِ

= المتن هكذا: (ولما كان المختار أنه ترتيب العلوم) فزاد الشارح قوله: (مذهب أهل التعليم) إشارة إلى دفع ما يتوهم من ظاهر عبارته من ابتناء انقسام النظر إلى الصحيح والفاسد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد». اهـ

(١) كلمة (الحاصلة) زيادة من السلطانية.

(٢) يرى الإمام السعد أن النظر الصحيح والفاسد إنما يكون بصحة مادته وصورته وفسادهما، فكون انقسام النظر إلى الصحيح والفاسد فيه تجوز، لكن الإمام السيد اعتبر الصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازًا، قال في شرح المواقف (١/ ٢٠٤): «النظر (ينقسم إلى صحيح) وهو الذي (يؤدي إلى المطلوب، وفاسدٍ يقابله) أي لا يؤدي إلى المطلوب، فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازًا». اهـ (انظر حاشية السيالكوتي).

المعتبرةِ في الإنتاجِ على ما فُصِّلَ في أبوابِ القياسِ والاستقراءِ والتمثيلِ مِن المنطقِ.

فظهرَ أنْ في تقسيمِ النظرِ إلى الصحيحِ والفاسدِ باعتبارِ المادةِ والصورةِ تجوُّزاً، فلا يبعدُ تقسيمُه إلى الجليِّ والخفيِّ بهذا الاعتبارِ أيضـاً، فإنَّ أجزاءَ كلٍّ مِن المعرّفِ والدليلِ قد تكونُ ضروريةً تتفاوتُ في الجلاءِ والخفاء، وقد تكونُ نظريةً تنتهي إلى الضروريِّ بوسائطَ أقلَّ أو أكثرَ، وكذا الصورةُ القياسيةُ للأشكالِ، وعبارةُ (المواقف)[١] ربما تُوهِمُ اختصاصَ التجوزِ بانقسامِ النظرِ إلى الجليِّ والخفيِّ، واختصاصَه بالدليلِ دون المعرف[٢]، وابتناء انقسام النظرِ إلى الصحيحِ والفاسدِ باعتبارِ المادةِ والصورةِ على تفسيرِه بالترتيب.

حاشية السينابي

قوله: «فالنظرُ صحيح يؤدي إلى المطلوب، وإلا ففاسدٌ لا يؤدي إليه»، لا يُقال: إذا كان للنظر صحة وفساد بهذا المعنى[٣] فقد اتّصف النظر بالصحة والفساد بما له في نفسه، فلا يكون تقسيمه إليهما تجوُّزًا، فما معنى قوله فيما بعد: «فظهر أن في تقسيم النظر إلى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوُّزًا...» إلخ؛ لأنَّا نقول: مرادُه ثمَّةَ: أنَّ وصف النظر بها هو صحةُ المادة والصورة تجوُّز، لا أن وصفَه بها مطلقًا مجاز، فإنَّ مقصودَه الرَّدُّ على صاحب (المواقف)[٤]، حيث زعم أن وصفَه بها

---

(١) المواقف وشرحه (١/ ٢٠٤ ـ ٢٠٦).

(٢) قال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف، دفعًا لما قاله الإمام السعد هنا من أن عبارة المواقف توهم اختصاص انقسام النظر إلى الجلي والخفي بالدليل (١/ ٢٠٦ ـ ٢٠٧):
«وأنت خبير بأن الاختلاف بحسب المادة يجري في المعرف أيضًا، فإن أجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء، وقد تكون نظرية منتهية إلى الضروريات بواسطة أو وسائط، بخلاف الاختلاف بحسب الصورة، **فلذلك خص الدليل بالذكر**». اهـ

(٣) كون هذا معنى الصحة مفهوم من (المواقف) ومصرح به في شرحه (منه)

(٤) شرح المواقف (١/ ٢٠٣-٢٠٤)

• حاشية السيناپي •

حقيقةٌ لا مجازٌ، لكن لا يخفى أن مراده أن وصفَ النظر بالصحة والفساد الحاصلَين له بسبب صحة المادة والصورة وفسادهما، أو فساد أحدهما وصفٌ له حقيقيٌّ، لا أن وصفه بوصف المادة والصورة حقيقة.

فإنْ قلتَ: صِحةُ النظر -بالمعنى المذكور- يُوجد أيضًا في النظر الفاسد من حيث المادةُ، قلتُ: سيأتي أن الصحيح هو أن الفاسدَ مطلقًا لا يفيد، ولو سُلِّمَ فالمراد من التأدية الاستلزامُ الكلِّيُّ، وهو فائتٌ في الفاسد مادة.

• حاشية البروسوي •

قوله: «وهذا معنى كلام (المواقف): «إن لكل ترتيب...» اهـ، والظاهرُ أن هذا إشارة إلى ما ذكره من إضافتهما العارضة إلى النظر لأحد الوجهَين، وصُلوح الوجه الأوَّل؛ لكونه مرادَ (المواقف) ظاهرٌ، وأما صلوحُ الوجه الثاني فبأنْ يُجعلَ قوله[1]: «ترتيب العلوم»، في قوله: «أنَّه ترتيب العلوم، ولكلّ ترتيب مادة وصورة» من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، لكنك خبير بأنه لا ينعاد إليه قوله فيما بعد: «ومنهم مَن قسمَه إلى الجليِّ والخفيِّ»، إلى قوله: «والتجوُّزُ لا يمنعُه»؛ إذ يجوز حينئذٍ أن يوصفَ النظرُ بالجلاءِ والخفاء حقيقةً، فالحقُّ أن يحمل كلامُ (المواقف) على الوجه الأوَّلِ دون الثاني، ولعل قول الشريف[2]: «وهذا معنى قوله: ولكلِّ ترتيبٍ مادةٌ وصورةٌ»، لا يخلو عن لمحة إلى ما حرَّرناه.

قوله: «وعبارة (المواقف) ربما توهِم...» ا. هـ، أي: تُوهِم عبارته أمورًا ثلاثة لا تطابقُ الواقع، وأشار الشريفُ في تقريره إلى جواب كلٍّ منها، أمَّا إلى جواب الأوَّل: «فبأنه إذا اتَّصف كلُّ واحدة من الصورة والمادة بما هو صحَّتها في نفسها، اتّصفَ

(١) أي: الإيجي.

(٢) (١/٢٠٥)

الترتيبُ قطعاً بصحَّتِه في نفسه[١]، أعني: تأديتُه إلى المطلوب، وإلاَّ فلا... بخلاف صفة الجلاء والخفاء، فإنَّ النظرَ أمرٌ يطلب به البيان، فلا يجامعه، فلا يتصفُ بما هو من صفةُ البيان»[٢]، انتهى، وما ذكره ظاهرٌ، وإن أمكن للمناقشة مجالٌ: بأن الفكرَ أيضاً يتصف حقيقةً بالجلاء على حسب تفاوت أسبابه، بمعنى: أن الذهنَ ينتقل سريعًا إلى جعل الطريق بحيث يفهمُ من المطلوب أوَّلاً بسهولة، ونظيره تجويزُ الشريفِ[٣] كونَ الوضوح حقيقةً صفةً للدلالة؛ لاختلافها بالظهور في أنفسها، على حسب تفاوتِ أسبابِها في القوة، بمعنى: أن الذهن ينتقلُ سريعاً إلى كون الطريق بحيث يُفهم منه المعنى بسرعة، وإن جوَّز أيضاً كونَ الوضوح صفةً للمدلول حقيقةً، وكونَ الدلالة موصوفا به تبعاً.

وأمَّا إلى جواب الثاني: «فبأنَّ اختصاصَه بالدليل؛ بناء على أن الاختلافَ بحسب الصورة لا يجري في المعرّف»[٤].

وأمَّا إلى جواب الثالث: فبأنَّ مراد (المواقف) من قوله[٥]: «ولمَّا كان المختارُ أنه ترتيب العلوم، ولكلِّ ترتيبٍ مادةٌ وصورةٌ، فتكون بصحة المادة والصورة معاً»، ليس أن يُجعل انقسام النظر إلى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة مُبْتَنِياً على تفسيره بالترتيبِ، حتى لا يجري على تفسيرٍ آخر على القول بالاكتساب، بل مرادُه أن المختارَ لمّا كان عند المتأخرين مذهب أهل التعليم، وهو القول بالترتيب والاكتساب، دون مذهبِ مَن يرى النظرَ مجردَ التوجّه إلى المطلوب، ويقول: متى توجَّه الذهنُ أفاضه

(١) في هامش نسخة (لا له لي): وقيد «في نفسه» إشارة إلى أنْ ليس مراد (المواقف) أن وصف النظر بما هو صحة المادة والصورة حقيقة؛ إذ لا شك أنه تجوز، لا حقيقة (منه)

(٢) (١/ ٢٠٤-٢٠٧ مع ملاحظة حاشية السيالكوتي)

(٣) لاحظ: المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) (١/ ٢٠٤-٢٠٥ مع ملاحظة حاشية السيالكوتي وجلبي)

المبدأ عليه، من غير استعانة بمعلومات سابقة، ويرشدك إلى هذه الإرادةِ ذكرُ هذا المذهبِ قُبيل هذا الكلام.

قال: **(والصحيحُ المقرون بشرائطه يفيدُ العلمَ)**:

قال الإمامُ: لا نزاعَ في أنَّ النظرَ يفيدُ الظنَّ، وإنما النزاعُ في إفادتِه اليقينَ، فأنكرَه السمنيةُ مطلقاً، وجَمْعٌ مِن الفلاسفةِ في الإلهياتِ والطبيعيات[1]، حتى نُقِلَ عن أرسطو أنه قال: لا يمكنُ تحصيلُ اليقينِ في المباحثِ الإلهيةِ، إنما الغايةُ القصوى فيها الأخذُ بالأولى والأَخلَق، وهذا أقربُ بأنْ يكونَ محلَّ النزاعِ؛ إذ لا يتصوَّرُ تردُّدٌ في أنَّ الحاصلَ مِن ضربِ الاثنينِ في الاثنينِ أربعة.

وبالجملة، لمَّا كان مقصودُ الإمامِ الردّ على المنكرين اقتصرَ على أنَّ النظرَ المفيدَ للعلمِ مطلقاً أو في الإلهياتِ موجودٌ في الجملة، ولمَّا قصدَ الآمديُّ إثباتَ قاعدةٍ تنطبقُ على الأنظارِ الجزئيةِ الصحيحةِ الصادرةِ عنَّا في اكتسابِ العلومِ افتقرَ إلى إثباتِ الموجبةِ الكليةِ، فقيَّدَ النظرَ بكونِه في القطعيَّات؛ إذ النظرُ في الظنيِّ لا يفيدُ العلمَ وِفاقاً، وبأنْ لا يعقبه شيءٌ مِن أضدادِ الإدراكِ كالنومِ والغفلةِ والموت، فإنَّه لا علمَ حينئذ، بل لا ظنَّ أيضاً، وجعل كلّاً مِن الأمورِ المذكورةِ ضدًا للإدراكِ على ما هو رأيُ المتكلِّمينَ، وإنْ لم يُوافِقِ اصطلاحَ الفلاسفة[2].

وتركْنا التقييدَ بالقطعيِّ استغناءً عنه بذكرِ الصحيح؛ إذ النظرُ في الظنيِّ لطلبِ

---

(١) قال الإمام الرازي في المحصل (ص١٢٢):
«الفكر المفيد للعلم موجود، والسمنية أنكروه مطلقًا، وجمع من المهندسين اعترفوا به في العدديات والهندسيات، **وأنكروه في الالهيات**، وزعموا أن المقصد الأقصى فيها الأخذ بالأخلق والأولى، وأما الجزم، فلا سبيل إليه». اهـ

(٢) انظر: أبكار الأفكار (١/ ١٢٠ وما بعدها).

العلمِ يكونُ فاسداً مِن جهةِ المادة، حيث لم يناسبْ المطلوب، وليتناولَ النظر المطلوب به التصور.

هذا، وظاهرُ كلامِ المتكلِّمينَ أنهم يريدونَ بالعلمِ والنظرِ عند الإطلاقِ ما يخصُّ التصديقاتِ، وأنَّ ما ذكَرْنا في قولِهم: «العلمُ: صفةٌ تُوجبُ تمييزاً لا يحتملُ النقيضَ»، و«النظر: فكرٌ يُطلَبُ به علمٌ أو ظنٌّ»، أنَّه يعمُّ التصورَ والتصديقَ تكلفٌ منَّا.

• حاشية البروسوي •

قوله: «فأنكره السُمَنيَّةُ»، المنسوبة إلى (سُومَنات)؛ وهم قومٌ من عَبَدَةِ الأوثان، قائلون بالتناسخ، وبأنه لا طريقَ إلى العِلمِ سوى الحسِّ.

قوله: «إذ لا يتصوَّر تردُّدٌ»، وتقريبُه على الأقرب: أنه لا يُتصوَّرُ تردُّدٌ في هذا الأمر البديهيِّ، كذلك لا يُتصور التردُّدُ فيما سوى الإلهيَّات المستعانة من الحسِّيَّات، فيكون منه قطعيَّة كذلك[1].

قوله: «لمَّا كان مقصودُ الإمام الردُّ...»، مع قوله: «ولما قصدَ الآمديُّ...» ا. هـ، وبهذا التحريرِ لكلامَيهما يظهرُ التوفيق بين كلامَي الإمامِ في كتابَيه، حيث قال في (المحصَّل): «الفكر المفيدُ للعلم موجودٌ[2]»، وفي (نهاية العقول): «أنَّ من يَتَصوَّرُ النظرَ من حيث إنَّه صحيحٌ مادةً وصورةً، ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس إليه، جزم بأن كلَّ فكر صحيح يستلزم العلمَ جزماً بديهياً، لا يحتاج فيه إلَّا إلى تعقُّل الطرفَين على الوجه الَّذي هو مناطُ الحكم بينهما»[3]، هذا ويبتني عليه اختيارُ الإمام شقَّ الضرورةِ في الجواب عن الترديدِ بين ضروريَّةِ قولنا: النظرُ الصحيحُ يفيدُ العلمَ، وبين نظريَّته.

قوله: «وإن لم يوافق اصطلاحَ الفلاسفةِ»، فإن الموتَ عندهم عدميٌّ، والضدُّ

---

(١) نسخة (لا له لي): «فتكون قطعية كذلك».

(٢) (٤١)

(٣) (١/ ١٧٩ والنقل لفحوى الكلام)

يجب أن يكون وجودياً.

قوله: «وظاهرُ كلامِ المتكلِّمينَ» مع قوله: «وأنَّ ما ذكرْنا تكلُّفٌ منَّا»، وأنت خبيرٌ بأن تعميمَ تعريفهم بيانٌ وكشفٌ مِنَّا، وأمَّا التخصيصُ الواقع في بعض عباراتِهم؛ فبناءً على أن المقصودَ الأصليَّ هو الأنظارُ التصديقيَّةُ؛ لأنَّ حالَها في الإفادة ممَّا عُلم يقيناً، وبالجملة فالموجَّهُ هو الأوَّل، والثاني هو المحتاجُ إلى التوجيه.

قال: (**بمعنى حصوله عَقيبَه عادةً مع الكسبِ أو بدونِه، أو لزوماً عقلياً بخلق اللهِ تعالى عندنا، وتوليداً عند المعتزلة، ووجوباً ـ لتمام الإعداد وكمال الفيض ـ عند الحكماء**):

يشيرُ إلى كيفيةِ إفادةِ النظرِ للعلم، فعندنا هي بخَلْقِ الله تعالى العلمَ عقيبَ تمامِ النظرِ بطريقِ إجراءِ العادة، أي تكررِ ذلك دائماً مِن غيرِ وجوبٍ، بل مع جوازِ أنْ لا يخلقَه على طريقِ خرقِ العادةِ، وذلك لِمَا سيجيءُ مِن استنادِ جميعِ الممكناتِ إلى قدرةِ اللهِ تعالى واختيارِه ابتداءً، وأثر المختارِ لا يكونُ واجباً.

ثمَّ القائلون بهذا المذهبِ فرقتانِ:

ـ منهم مَن جعلَه بمحضِ القدرةِ القديمةِ مِن غيرِ أنْ يتعلَّقَ به قدرةُ العبدِ، وإنما قدرتُه على إحضارِ المقدِّمتَينِ، وملاحظة وجودِ النتيجةِ فيهما بالقوة.

ـ ومنهم مَن جعلَه كسبياً مقدوراً.

وعند المعتزلةِ بطريقِ التوليدِ، ومعناه أنْ يوجبَ فعلٌ لفاعلِه فعلاً آخرَ؛ كحركةِ اليدِ لحركةِ المفتاحِ، فالنظرُ ـ على أيِّ تفسيرٍ فُسِّرَ ـ فعلٌ للناظرِ يوجبُ فعلاً آخرَ له هو العلمُ؛ إذ معنى الفعلِ ههنا الأثرُ الحاصلُ بالفاعلِ لا نفسَ التأثيرِ، ليردَ الاعتراضُ بأنَّ العلمَ ليس بفعلٍ، وكذا النظرُ على أكثرِ التفاسيرِ، ألا ترى أنَّ الحركةَ أيضاً ليست

كذلك، وقد اتفقوا على أنَّ حركةَ اليدِ وحركةَ المفتاحِ فِعلانِ لفاعلٍ واحد.

واحتجَّ بعضُ أصحابِنا بعدَ إبطالِ التوليدِ مطلقاً على بطلانِه ههنا، بأنَّ تذكُّرَ النظرِ لا يُولِّدُ العلمَ اتفاقاً، فكذا النظرُ ابتداءً؛ لاشتراكِهما في النظريةِ.

واعترَض بأنَّ هذا لا يفيدُ اليقينَ؛ لكونِه عائداً إلى القياسِ الشرعيِّ، وإنْ أُدّيَ بصورةِ قياسٍ منطقيٍّ بأنْ يُقال: لو كان النظرُ مُولِّداً لكان تذكُّرُه مولِّداً لعدمِ الفرق، واللازمُ باطلٌ وِفاقاً، ولا الإلزام[1]؛ لأنهم إنما قالوا بالحكمِ؛ أعني عدمَ التوليدِ، في الأصلِ؛ أعني في التذكرِ، لعلةٍ لا توجدُ في الفرعِ؛ أعني ابتداءَ النظرِ، وهي كونُه حاصلاً بغيرِ قدرةِ العبدِ واختيارِه، حتى لو كان التذكرُ بقصدِ العبدِ لكانَ مولداً، فيصير الحاصلُ أنَّ هذا قياس مركبٌ، وهو أنْ يكونَ حكمُ الأصلِ متفقاً عليه بين المستدلِّ والخصمِ، لكن يعلِّلُ عند كلٍّ [واحد][2] منهما بعلةٍ أخرى، والخصمُ بين منع وجودِ الجامعِ بين الأصلِ والفرعِ، إذ ابتداءُ النظرِ لا يشاركُ تذكُّره في عدمِ المقدوريَّة، وبين منع وجودِ الحكمِ في الأصل، أي لا نسلم أنَّ التذكرَ لا يولدُ العلمَ عند كونِه بقدرةِ العبد، وإنما ذلك عند كونِه سانحاً للذهنِ مِن غيرِ قصدِ العبدِ، فإنَّه يكونُ فعلَ اللهِ تعالى، فلو قلنا بتولُّدِ العلمِ عنه لكان أيضاً فعلَ اللهِ تعالى، فلا يصحُّ تكليفُ العبدِ به.

وفي (نهايةِ العقولِ) ما يشعرُ بأنَّ علةَ عدمِ التوليدِ في التذكرِ هو لزومُ اجتماعِ الموجبَينِ على أثرٍ واحد؛ لأنَّه قال: التذكرُ عبارةٌ عن وجودِ عِلمَينِ أحدهما: العلمُ بالمقدماتِ التي سبقت، والآخر: العلمُ بأنَّه كان قد أتى بتلكَ العلوم، ثم ليس أحدُ العِلمَينِ أولى بالتوليدِ مِن الآخرِ، فيلزمُ أنْ يكونَ كلٌّ منهما مولداً للعلمِ بالنتيجةِ، وهو محالٌ[3].

---

(١) في السلطانية: «والإلزام».

(٢) زيادة من نسخة خواجه زاده.

(٣) نهاية العقول في دراية الأصول (١/ ١٤٠ ـ ١٤١، ط١ دار الذخائر بيروت ـ لبنان، عني بتحقيقه: د. سعيد عبد اللطيف فودة).

ويجوزُ أنْ تكونَ العلةُ هي لزوم حصولِ الحاصل؛ إذ التذكرُ إنَّما يكونُ بعدَ النظر، وقد حصلَ به العلمُ، وعلى هذا لا يكونُ التذكرُ مفيداً[1] للعلمِ أصلًا.

وعند الفلاسفةِ هي بطريقِ الوجوبِ لتمامِ القابلِ مع دوامِ الفاعلِ، وذلك أنَّ النظرَ يعدُ الذهنَ لفيضانِ العلمِ عليه مِن عندِ واهبِ الصُّور، الذي هو عندَهم العقلُ الفعَّالُ المنتقشُ بصورِ الكائناتِ المفيضُ على نفوسنا بقدرِ الاستعدادِ عند اتصالِها به، وزعموا أنَّ اللوحَ المحفوظَ والكتابَ المبينَ في لسانِ الشرعِ عبارتانِ عنه.

وههنا مذهبٌ آخرُ اختارَه الإمامُ الرازي[2]، وذكرَ حُجَّةُ الإسلامِ الغزاليُّ أنه المذهبُ عندَ أكثرِ أصحابِنا، وهو أنَّ النظرَ يستلزمُ العلمَ بالنتيجةِ بطريقِ الوجوبِ الذي لا بدَّ منه، لكن لا بطريقِ التوليدِ على ما هو رأيُ المعتزلةِ[3]، وهذا ما نُقِلَ عن

---

(١) في السلطانية: «مقيدًا».

(٢) قال الإمام الرازي في المحصل (ص١٣٦):

«حصول العلم عقيب النظر الصحيح: بالعادة عند الأشعرى، وبالتولد عند المعتزلة، والأصح الوجوب لا على سبيل التولد.

أما الوجوب، فلأن كل من علم أن العالم متغير، وكل متغير ممكن، فمع حضور هذين العلمين فى الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن. والعلم بهذا الامتناع ضروري.

وأما إبطال التولد فلأن العلم فى نفسه ممكن فيكون مقدورًا لله تعالى، فيمتنع وقوعه بغير قدرته». اهـ

(٣) قال الإمام الغزالي في المستصفى (ص٤١):

«ولكن هذا التفطن هو سبب حصوله على سبيل التولد عند المعتزلة، وعلى سبيل استعداد القلب لحضور المقدمتين مع التفطن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة، وعلى سبيل تضمن المقدمات للنتيجة بطريق اللزوم الذي لا بد منه عند أكثر أصحابنا المخالفين للتولد الذي ذكره المعتزلة، وعلى سبيل حصوله بقدرة الله تعالى عقيب حضور المقدمتين في الذهن والتفطن لوجه تضمنهما له بطريق إجراء الله تعالى العادة، على وجه يتصور خرقها بأن لا يخلق عقيب تمام النظر، عند بعض أصحابنا». اهـ

القَاضي أبي بكرٍ وإمامِ الحرمَينِ أنَّ النظرَ يستلزمُ العلمَ بطريقِ الوجوبِ مِن غيرِ أنْ يكونَ النظرُ علةً أو مولِّداً[(١)].

وصرّحَ بذكرِ الوجوبِ؛ لئلا يُحملَ الاستلزامُ على الاستعقابِ العاديِّ فيصيرُ هذا هو المذهبَ الأولَ، وقد صرَّحَ الإمامُ الغزاليُّ بأنَّ هذا مذهبُ أكثرِ أصحابِنا، والأولُ مذهبُ بعضِهم[(٢)].

---

(١) قال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف تعقيبًا على نسبة هذا المذهب للإمام الباقلاني ولإمام الحرمين (١/ ٢٤٦):
«قيل: أخذ [الرازي] هذا المذهب من القاضي الباقلاني وإمام الحرمين، حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد.
ورد بأن مرادهما الوجوب العادي دون العقلي». اهـ
لكن الأصح ما نسبه التفتازاني إلى إمام الحرمين، قال الإمام الجويني في الإرشاد (ص٦ ـ ٧، ط١: مكتبة الخانجي):
«النظر الصحيح إذا استبق وانتفت الآفاق بعده، **فيتيقن عقلًا ثبوت العلم بالمنظور فيه**؛ فثبوتهما كذلك حتم من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يوجده أو يولده، فسبيلهما كسبيل الإرادة لشيء مع العلم به، إذ لا تتحقق إرادة الشيء من غير علم به. ثم تلازمهما لا يقضي بكون أحدهما موجدًا، أو موجبًا، أو مولدًا». اهـ
وانظر أيضًا البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٥، بعد قوله: فصلٌ يحوي الأقاويل في مدارك العلوم).

(٢) لم يذكر الإمام العضد هذا المذهب من المذاهب المعتد بها، بل قال (١/ ٢٤١ مع الشرح):
«والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة». اهـ
ثم قال بعد أن ذكر المذاهب الثلاثة (١/ ٢٤٦):
«وههنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي..». اهـ
فنبّه الإمام السعد أن هذا المذهب مذهب أكثر الأصحاب كما نص عليه حجة الإسلام الغزالي.

واستدلَّ الإمامُ الرازيُّ على الوجوبِ بأنَّ مَن علمَ أنَّ العالَمَ متغيِّر، وكلّ متغيِّرٍ ممكنٌ، فمع حضورِ هذينِ العلمَينِ في الذهنِ يمتنعُ أنْ لا يعلمَ أنَّ العالَمَ ممكنٌ، والعلمُ بهذا الامتناعِ ضروريٌّ، وكذا في جميعِ اللوازمِ مع الملزوماتِ، وعلى بطلانِ التوليدِ[1] بأنَّ العلمَ[2] في نفسِه ممكنٌ، فيكونُ مقدوراً للهِ تعالى، فيمتنعُ وقوعُه بغيرِ قدرتِه، فتوجَّهَ اعتراضُ (المواقف)[3] بأنَّه لمَّا كان فعل القادرِ امتنعَ أنْ يكونَ واجباً، فإنَّه الذي إنِ شاءَ فَعَلَ وإنْ شاءَ تَرَكَ مِن غيرِ وجوبٍ عليه أو عنه.

لا يُقال: المرادُ الوجوبُ بالاختيارِ على ما سيجيء، لأنَّا نقول: فحينئذ يجوزُ أنْ لا يقعَ بأنْ لا تتعلقَ به القدرةُ والاختيار، ويكونُ هذا هو المذهب الأول بعينِه.

والجواب: أنَّ وجوبَ الأثرِ ـ كالعلمِ مثلاً ـ بمعنى امتناعِ انفكاكِه عن أثرٍ آخرَ ـ كالنظرِ ـ لا يُنافي كونَه أثرَ المختارِ جائز الفِعْلِ والتَّرْكِ، بأنْ لا يخلقَه ولا ملزومَه، لا بأنْ يخلقَ الملزومَ ولا يخلقَه كسائرِ اللوازمِ الممكنة، مثل وجودِ الجوهرِ لوجودِ العَرَضِ.

وتحقيقُه أنَّ جوازَ التركِ أعمُّ مِن أنْ يكونَ بوسطٍ أو بلا وسطٍ، وأنَّ جوازَ تركِ المقدورِ لا يمتنعُ أنْ يكونَ مشروطاً بارتفاعِ مانعٍ هو أيضاً مقدورٌ، وهذا كالمتولداتِ عند مِن يقولُ مِن المعتزلةِ بكونِها بقدرةِ العبد، وإنما المنافي له امتناعُ انفكاكِه عن المؤثِّرِ، بأنْ لا يتمكَّنَ مِن تركِه أصلاً.

ولو صحَّ هذا الاعتراضُ لارتفعَت علاقةُ اللزومِ بين الممكنات، فلم يكنْ تصورُ الابنِ مستلزِماً لتصورِ الأبِ، ووجودُ العَرَضِ مستلزماً لوجودِ الجوهر، إلى غيرِ ذلك.

---

(١) هكذا في (أ) والسلطانية وخواجه زاده، وفي الحجرية: «التوليد».

(٢) في نسخة خواجه زاده: «العالم».

(٣) انظر المواقف وشرحه (١/ ٢٤٨).

والحاصلُ أنَّ لزومَ العلمِ للنظرِ عقليٌّ عندهم، حتى يمتنعَ الانفكاكُ، كتصورِ الأبِ لتصورِ الابنِ، وعاديٌّ عند الأولينَ حتى لا يمتنعَ الانفكاكُ بطريقِ خَرْقِ العادةِ كالإحراقِ بالنارِ للنار.

وإلى المذاهبِ الثلاثةِ لأصحابِنا أشارَ في المتنِ بقولِه: (**عادة مع الكسبِ أو بدونِه، أو لزومًا عقليًا**).

• حاشية السيناي •

قوله: «لئلَّا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي»، لا يُقال: الوجوبُ لا يدفع الوهم؛ لأنه أيضًا يحتمل الوجوب العاديَّ؛ لأنا نقول[1]: الوجوبُ بعد ذكر الاستلزام لا يُمكن حمله على العاديّ، وإلّا لغا ذكر «الاستلزام»؛ إذ لا يُمكن حمله على العقلي؛ إذ ليس الاستلزامُ العقليُّ بطريق الوجوب العاديِّ، وحملُه على العادي يُوجب الإلغاء؛ لحصوله من ذكر «الوجوبِ» حينئذٍ.

قوله: «والجواب: أن وجوبَ الأثر ـ كالعلم مثلًا ـ بمعنى امتناع انفكاكه من أثر آخر...» إلخ، هذا الجواب وإن اندفع به اعتراض (المواقف): «بأنه لا يصحُّ مع كونه قادرًا مختارًا»[2]، لكن لا يندفع به اعتراضُه: «بأنه لا يصحُّ مع القول باستناد الأشياء إلى الله تعالى ابتداءً».

فإنْ قلتَ: معنى استناد الكل إليه ابتداءً: أنه الموجِدُ لكلِّ ممكن بالاستقلال، لا أن يوجِد مُمكنًا، وذلك الممكنُ ممكنًا آخر، على ما يراه الفلاسفة، وهذا لا يُنافي توقُّف البعض على البعض، كالحركة على الجسم، والوصولِ إلى المنتهى

---

(١) ومن ههنا يندفع كلام بعض الأفاضل في شرح المواقف، وهو أن المراد من قول إمام الحرمين والقاضي: بالاستلزام بطريق الوجوب: الوجوب العادي، دون العقلي (منه)، انظر: شرح المواقف (١/ ٢٤٦)

(٢) (١/ ٢٤٧)

على الحركة، إلى غير ذلك مما لا يخفى[١].

لا يُقال: يلزم احتياجُ الواجب في إيجاد هذه الأشياء إلى ما يتوقَّف هو عليه؛ لأنا نقول: ممنوع؛ لأنَّ الاحتياجَ في الحقيقة راجعٌ إلى الفعل المتولِّد، وملخَّصُه: أن هذا إيجادُ المحتاج، لا الاحتياج في الإيجاد، كما في إيجاد الأعراض. قلتُ: مذهب الأشاعرة أن الجميعَ بقدرة الله تعالى ابتداء، بمعنى: أنه لا مدخلَ لبعض آثاره في بعض، بحيث يمتنع تخلُّفه عنه عقلًا، بل الترتيب الواقعُ في أمثال ما ذكر لمجرد إجراء العادةِ، من غير لزومٍ عقليٍّ، وهذا ما قالوا: إن جميع الممكناتِ مستندة إليه تعالى ابتداءً، ولا علاقةَ بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيبَ بعض، كالاحتراقِ عقيبَ مماسَّة النار، والرِّيِّ بعد شرب الماء، ويُمكن أن يُقال: إنَّ هذا مذهبُ الأشعري خاصَّةً، وهو غير مُسلَّمٍ عند الإمام، كيف وهو بصدد المخالفة فيما زعمه الأشعري، فعدم استناد الأشياء إلى الله تعالى ـ بالمعنى الذي زعم الأشعريُّ ـ لا يقدحُ فيما ذهب إليه الإمام، وإنما القادحُ عدم الاستناد ابتداء بالمعنى الذي ذهب إليه الفلاسفة[٢]، وهو غير لازم؛ لأنَّ الفعلَ المتولّد فِعل الفاعل المباشر، وتعريفُ التوليد مُشعِرٌ بذلك، وقد صرَّح الآمديُّ[٣]: «بأن حركة اليد والمفتاح معلولان لأمر خارج[٤]»، وأما ما ذكَره الغزاليُّ في (تهافُت الفلاسفة[٥]): «من أن القول بأن نحو احتراقِ القطن بملاقاة

---

(١) وبهذا بطل ما زعم الفناري [١٩-ب]: من أن ترتب بعض الممكنات مع بعض لا بطريق العادة يوجب أن لا يستند وجوده إلى الله تعالى ابتداء (منه)

(٢) بأن يوجد هو ممكنا، وذلك الممكن ممكنا آخر، فلا يكون استناد الكل إليه تعالى ابتداء (منه)

(٣) في أبكار الأفكار (٣/ ٢٩٦)

(٤) لا أن يكون أحدهما معلولا للآخر (منه)

(٥) اسم كتاب له (منه)

النار لملازمة عقليَّة بينهما إنكارٌ لأكثر المعجزات، مثل سلامة إبراهيم ﷺ عن نار نمرود»[١]، فإنما قصد به الردَّ على الفلاسفة القائلين بأن تأثير العلة في المعلول على سبيل الإيجاب، وامتناعِ التخلُّف، من غير قصد واختيار، وهذا لا يقدحُ في لزوم شيء لشيء لزومًا عقليًا، وتأثُّر[٢] المؤثِّر في الملزوم على سبيل القصد والاختيار بدون الإيجاب، غاية ما في الباب أنه بعد خلق الملزوم بالقصد والاختيار يلزمُه اللازم لزومًا عقليًّا.

فإنْ قلتَ: ففي قصّة سلامة إبراهيم ﷺ عن نارِ نمرودَ يَرِدُ الإشكال؛ إذ لا نزاع في خلق ملاقاة النار لإبراهيم ﷺ، حتى حُكِيَ: أنه أحرق النارُ وثاقَ إبراهيم ﷺ دونَه، قلتُ: يجوز أن تكون المعجزةُ انقلاب النار هواءً طيِّبةً، على خلاف المعتاد، على أن مُلاقاة النارِ ليست سببًا للاحتراق مطلقًا، بل ذلك يختلف بحسب قابليَّة الأجسام، فيجوز أن يخلق في جسم إبراهيم ﷺ خاصِّيَّة تمنع قبول الاحتراق، وتكون المعجزة ذلك في الحقيقة، وآخِرُ نظم الآية الكريمة أَمَسُّ بهذا، وكذا حكاية احتراق الوثاق، وإن كان أوَّلُه يُناسب الأولَ، ويرد عليه: أن هذا مَخلَصٌ أيضًا للفلاسفة، فلا يلزم إنكارُ مثل هذه المعجزة.

قوله: «ولو صحَّ هذا الاعتراضُ لارتفع علاقة اللزوم عن الممكنات»، قد عرفتَ مما سبق من مذهب الأشعريِّ، وهو أن لا علاقةَ بوجه بين الحوادث المتعاقبةِ إلا بإجراء العادة... إلخ: أن علاقةَ اللزومِ العقليِّ مرتفعةٌ عن الممكنات، والعلاقاتُ الموجودةُ فيها من علاقة اللزوم العادي.

---

(١) لاحظ (٢٤١ و٢٤٦)

(٢) نسخة حالت أفندي: «ويؤثر».

قوله: «إن الحركةَ ليست كذلك»؛ إذ قالوا: الحقُّ أن يجعلَ مِن مقولة الانفعال.

قوله: «وقد اتَّفقوا»؛ أي والحالُ أنهم اتَّفقوا على أن الحركةَ فعلٌ، حقًّا كان أو باطلاً، فلا وجهَ لقول المعترض: أن الحركةَ ليست كذلك على قولهم.

قول: «وعلى هذا»؛ أي: على ما في (نهاية العقول) في البيانَين، لا يكون التذكُّر مفيداً للعلم أصلاً؛ أي: سواء سنح بقصد العبد أو لا.

قوله: «زعموا أن اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارتان عنه»؛ أي: عن العقل الفعال، وليس كذلك، بل اللوح المحفوظ على ما قال الإمام حُجَّةُ الإسلام في (الإحياء): «إنَّ لوح اللهِ لا يُشبِه لوح الخَلْقِ، كما أن ذاتَه وصفاتِه لا تشبهُ ذاتَ الخَلْقِ وصفاته، بل ثبوتُ المقادير في اللوح تُضاهي ثبوتَ كلمات القرآن وحروفه في دماغ حافظ القرآن وقلبه، فإنه مسطورٌ فيه، حتى كأنه حيث يقرؤه ينظر إليه، ولو فتشتَ عن دماغِه جزءاً جزءاً لم تشاهد هذا الخطّ، فمِن هذا النمطِ ينبغي أن تفهم كون اللوح منقوشاً لجميعِ ما قدَّرَ اللهُ وقضاه»[1].

قوله: «وهذا ما نقل عن القاضي» ا. هـ، وقد يُقال: مرادُهما هو الوجوب العاديُّ، لا العقليُّ.

قوله: «والجوابُ: أن وجوبَ الأثر...» ا. هـ، فإنْ قلتَ: على هذا يكون النظرُ فعلاً موجباً للعلم بالمنظور فيه، وهو فعلٌ آخرُ، فيلزم التوليدُ؛ إذ معناه ليس إلَّا أنْ يوجبَ فعلٌ لفاعله فعلاً آخر، فما الفرقُ بين هذا المذهبِ وبين مذهبِ المعتزلة؟ قلت: النظرُ عند المعتزلة فعل العبدِ يوجبُ له فعلاً آخر هو العلم بالمنظور فيه، ومذهبُ أكثرهم تخصيصُ التوليد بفعل العبد، ومن هنا قَسَموا فعلَ العبد إلى: ما

---

(١) (٤/٥٠٥)

بالمباشرة، وإلى ما بالتوليد، وأمَّا عند أصحاب هذا المذهب فالنظرُ فعلٌ مخلوقٌ لله تعالى لا للعبد، موجبٌ لذلك العلم، نعم هذا يوافق مذهبَ بعض المعتزلة في تجويزِ ثبوت الفعل المتولّد لله تعالى مطلقاً، لكن ليس في هذه المادة، واعتراض الشريفِ على جواب الشارح: «بأن تأثيرَ القدرة حينئذ في علمِ النتيجة لا يكون ابتداءً، كما هو مذهبُ الأشعريِّ»[1]، أقول: إيجابُ النظرِ للعلم لا يُنافي كونَ العلم مستنداً إلى الله تعالى ابتداءً؛ إذ المعنى من الاستناد إليه ابتداء: أن يكون هو الموجِد له ابتداءً، من غير واسطةِ إيجاد شيء آخر، [فلا موافقةَ فيه للفلاسفة[2]، نعم فيه مخالفة للأشعري أيضاً؛ لأن مذهبه أن ترتّب الأشياء بمجرد إجراء العادة، ولا بأس به؛ لأنه بصدد المخالفة فيما زعمه[3]]، وبالجملة إن أصحاب هذا المذهبِ لا يقولون بأن النظرَ موجِدٌ للنتيجة، وإن كان مستلزِماً إياها عقلاً، واستلزامُه إياه لا يقتضي أن يكونَ موجِداً لها؛ إذ لا يلزم أن يكون الملزوم علةً للازمه، فغاية الأمر هنا احتياجُ إيجاد المتفرعِ إلى إيجاد المتفرع عليه، كاحتياج إيجاد الأعراض إلى إيجاد الجواهر، وهو مُلتزَم بلا محذور؛ لأن الاحتياجَ راجعٌ إلى الفعل المتفرِّع والعَرَض، لا إلى الله سبحانه.

[قوله: «لارتفعت علاقة اللزوم...»، وهذا التالي ملتزَم عند الأشعري؛ لأن العلاقات الموجودة في الممكنات عنده من علاقة اللزوم العادي[4]]

---

(١) (٢٤٨/١)

(٢) في هامش نسخة (لا له لي): وما ذكره الغزالي في (تهافت الفلاسفة): «من أن القول بأن نحو إحراق القطن بملاقاة النار بملازمة عقلية بينهما إنكار لأكبر المعجزات، مثل سلامة إبراهيم عليه السلام من نار نمرود ردًّا على الفلاسفة القائلين: بأن تأثير العلة في المعلول على سبيل الإيجاب»= لا يلزم مذهب الإمام؛ لأن تأثير المؤثر في الملزوم على سبيل القصد والاختيار، غاية الأمر أنه بعد خلق الملزوم بالقصد والاختيار يلزمه اللازم لزوماً عقليًّا (منه)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٤) زيادة من نسخة (لا له لي)

قال: (فإن قيل: الحكمُ بأن النظرَ يفيد:

- إن كان ضروريـاً: لم يختلف فيه العقلاء، ولكان مثل الحكم بأنَّ الواحد نصفُ الاثنين في الجلاء.

- وإن كان نظريـاً: كان متوقِّفـاً على مـا يتوقَّف عليـه وهـو دورٌ، ومعلومًا قبل أنْ يُعلمَ وهـو تناقضٌ.

قلنـا: ضـروريٌّ، وقـد يقعُ الاختـلاف والتفـاوت في الضروريات؛ لتفـاوت الإلْفِ وخفـاءٍ في التصورات.

أو: نظري، ويكتسبُ بطريقٍ آخر ضروريّ المقدمات من غير تناقض.. إلخ):

تقريـر السؤالِ أنَّ الحكـمَ بـأنَّ النظرَ يُفيدُ العلمَ إمَّا أن يكونَ ضروريّـاً أو نظريّاً، وكلاهما باطلٌ:

- أمَّا الأولُ فلأنَّه لو كان ضروريّـاً لَمَا وقعَ فيه اختلافُ العقلاءِ كسائرِ الضروريات، ولكان مثلَ قولِنا: «الواحدُ نصفُ الاثنينِ» في الوضوحِ مِن غيرِ تفاوت؛ لأنَّ التفاوتَ دليلُ الاحتمالِ والاشتباهِ، وهو يُنافي الضرورةَ، وكلا اللازمَينِ منتفٍ لوقوعِ الاختلافِ وظهورِ التفاوت.

- وأمَّـا الثـاني فلأنَّـه لـو كان نظريـاً لـكان إثباتُـه بالنظرِ، وفيه دورٌ مِن جهةِ توقُّفِه على الدليلِ وعلى استلزامه المدلـولِ، وهـو معنى الإفـادةِ، وتناقـضٌ مِن جهـةِ كونِـه معلومـاً لكونِه وسيلةً، وليس بمعلومٍ لكونِه مطلوبـاً، وهـذا معنى قولِهـم: «إثبـاتُ النظرِ بالنظرِ تناقـضٌ».

فإنْ قيل: معنى إثبـاتِ القضيـةِ النظريـةِ أنَّ العلمَ بها يستفادُ مِن النظرِ بـأنْ يعلمَ المقدمـاتِ مرتبـةً، فيعلـم النتيجـةَ، وهـذا إنمـا يتوقـفُ على كـونِ النظـرِ مفيـداً للعلـمِ لا

على العلمِ بذلك، فالموقوفُ هو التصديقُ، والموقوفُ عليه هو الصدقُ، وهذا كما أنَّ تصورَ الماهيةِ يستفاد[1] مِن الخاصةِ اللازمةِ بمعنى أنها تتصورُ فيتصور، وإنْ لم يعلم الاختصاص واللزوم.

قلنا: مَبنى الكلامِ على أنَّ اللازمَ في القياسِ هو صدقُ النتيجة، والملزومُ صدقُ المقدماتِ المرتبةِ، وأمَّا التصديقُ بالنتيجةِ - أعني العلمَ بحقيتها - فإنَّما يستلزمُه التصديقُ بالمقدماتِ المرتبة، وكونها مستلزمةً للمطلوبِ بديهةً أو اكتساباً، على ما تقررَ مِن أنَّ العلمَ بتحققِ اللازمِ يستفادُ مِن العلمِ باللزوم وبتحققِ الملزوم، وهذا بخلافِ التعريفِ بالخاصةِ فإنَّ اللزومَ متحقِّقٌ بين التصورَين، حتى لو كان التصديقُ بالمقدماتِ مع التصديقِ بالنتيجةِ كذلك سقطَ السؤال.

وتقريرُ الجوابِ: أنَّا نختارُ أنَّه ضروريٌّ ولا نسلمُ امتناعَ الاختلافِ والتفاوتِ في الضروريات، بل قد يختلفُ فيها جمعٌ مِن العقلاءِ لخفاءٍ في تصوراتِ الأطرافِ وعُسرٍ في تجريدِها عن اللواحقِ المانعةِ عن ظهورِ الحكم، وقد يقعُ فيها التفاوتُ لتفاوتِها في ذلك وفي كثرةِ التفاتِ النفسِ إليها.

أو نختار أنَّه نظريٌّ يثبتُ بنظرٍ مخصوصٍ ضروريّ المقدماتِ ابتداءً وانتهاءً، مِن غير لزومِ دورٍ أو تناقضٍ، بأنْ يقالَ في قولِنا: «العالَمُ متغيِّرٌ، وكلُّ متغيرٍ حادثٌ»، أنَّ هذا الترتيبَ المخصوصَ أو العلومَ المرتبةَ نظرٌ؛ إذ لا معنى له سوى ذلك، ثم إنَّه يُفيدُ بالضرورةِ العلمَ بأنَّ العالَمَ حادثٌ، ينتج أنَّ نظراً ما يفيدُ العلمَ على ما ادَّعاه الإمام.

وإنْ شئنا إثباتَ القاعدةِ الكليةِ على ما ادَّعاه الآمديُّ قلنا: معلومٌ بالضرورةِ أنَّ هذه الإفادةَ ليست لخصوصيةِ هذه المادة، بل لصحةِ النظرِ المخصوصِ مادة وصورة، وكونه على شرائطِه، فكلُّ نظرٍ يكونُ كذلك يفيدُ العلمَ، وهو المطلوب.

---

(١) في (أ) والحجرية: «مستفاد».

وهذا ما قال إمامُ الحرمَينِ أنَّه لا بعد[1] في إثباتِ جميعِ أنواعِ النظرِ بنوعٍ منها يُثبتُ نفسه وغيره[2]، إلاَّ أنَّه لما اعترفَ بإثباتِ الشيءِ بنفسِه اعترضَ الإمامُ الرازيُّ بأنَّ فيه تناقضاً وتقدُّماً للشيءِ على نفسِه.

وجوابُه أنَّ نفسَ الشيءِ بحسبِ الذاتِ قد تغايرُه بحسبِ الاعتبارِ، فتخالفُه في الأحكامِ، كهذا النظر الذي أثبتنا به كونَ كلِّ نظرٍ مفيداً للحكم، فإنَّه مِن حيثُ ذاتُهُ وسيلةٌ ومتقدِّمٌ ومعلومٌ، ومِن حيثُ كونُه مِن أفرادِ النظرِ مطلوبٌ ومتأخرٌ ومجهولٌ، وتفصيلُه أنَّ الموقوفَ المجهولَ المطلوبَ بالنظرِ هو القضيةُ الموجبةُ المهملةُ أو الموجبةُ الكليةُ التي عنوانُ موضوعِها (مفهومُ النظرِ)؛ أعني قولنا: (النظرُ يفيدُ العلم)، أو (كلُّ نظرٍ مقرونٍ بشرائطِه يفيدُ العلم)، والموقوفُ عليه المعلومُ بديهةً هو القضيةُ الشخصيةُ التي موضوعُها ذاتُ النظرِ المخصوصِ، أعني قولَنا: (العالَمُ متغيرٌ، وكلُّ متغيرٍ حادثٌ)، يُفيدُ العلمَ بأنَّ العالَمَ حادثٌ مِن غيرِ اعتبارِ كونِ هذا الموضوعِ مِن أفرادِ النظر، فلا يكونُ الشيءُ الواحدُ بالذاتِ والاعتبارِ متقدِّماً على نفسِه ومعلوماً حين ما ليس بمعلومٍ، ليلزمَ الدورُ والتناقض.

وأصلُ البابِ أنَّ الحكمَ بالشيءِ على الشيءِ قد يختلفُ لوازمُه مِن الاستغناءِ عن الدليلِ أو الافتقارِ إليه، أو إلى التنبيهِ أو إلى الإحساسِ أو غيرِ ذلك، باختلافِ التعبيرِ عن المحكومِ عليه، مثلاً إذا حاولنا الحكمَ على العالَمِ بالحدوثِ فربما يقعُ التعبيرُ عنه بما يجعلُ الحكمَ غيرَ مفيدٍ أصلاً، كقولنا: (كلُّ موجودٍ بعدَ العدمِ حادثٌ)، أو مفيداً بديهياً

---

(١) في السلطانية: «لا يُعَد».

(٢) قال في الإرشاد (ص٢٥):

«لا بُعد في إثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره، وهذا كالعلم يتعلق بالمعلومات ويتعلق بنفسه؛ إذ بالعلم يُعلم العلم، كما به يُعلم سائر المعلومات». اهـ

كقولنا: (كلُّ ما يقارنُ تعلقَ القدرةِ والإرادةِ الحادثَ فهو حادثٌ)، أو مفيداً كسبياً كقولنا: (كلُّ متغيرٍ فهو حادثٌ)، وبهذا ينحلُّ ما يوردُ على الشكلِ الأولِ مِن أنَّ العلمَ بالنتيجةِ لو[1] توقَّفَ على العلمِ بالكبرى الكليةِ التي مِن جملةِ أفرادِ موضوعِها موضوعُ النتيجة، لزم توقفُ النتيجةِ على نفسِها، وكونها معلومةً قبلَ أنْ تُعلمَ، وهو تناقضٌ، وذلك لأنَّ معلوميةَ الحكمِ ـ كحدوثِ العالَمِ ـ مِن جهةِ كونِ المحكومِ عليه مِن أفرادِ الأوسطِ ـ كالمتغيرِ ـ لا يناقضُ مجهوليتَه مِن جهةِ كونِه مِن أفرادِ الأصغر، أعني العالَم.

فإنْ قِيل: لا خفاءَ في أنَّ كونَ النظرِ مفيداً للعلمِ ضروريٌّ في الشكلِ الأولِ، نظريٌّ في باقي الأشكال، فكيف يصحُّ اختيارُ أنَّه ضروريٌّ مطلقاً على ما ذهبَ إليه الإمامُ الرازي، أو نظريٌّ مطلقاً على ما ذهبَ إليه إمامُ الحرمَين؟

قلنا: الكلامُ فيما إذا أخذ عنوان الموضوعِ هو النظرُ، فيقال: (النظرُ أو كلُّ نظرٍ على شرائطِه يفيدُ العلمَ)، وما ذكرَ مِن التفصيلِ قطعاً إنما هو في الخصوصيات، مثل قولنا: (العالَمُ متغيرٌ)، مع قولِنا: (وكلُّ متغيرٍ حادثٌ)، أو: (لا شيءَ مِن القديمِ بمتغير)، فإنَّ العلمَ بإفادةِ الأولِ ضروريٌّ، والثاني نظريٌّ.

على أنَّ هذا التفصيلَ إنما هو بالنظرِ إلى مجردِ ترتيبِ المقدِّمَتين، ووضع الحدِّ الأوسطِ عند الحدَّينِ الآخرَين، وأمَّا بعد حصولِ جميعِ الشرائطِ فالحكمُ بإفادةِ كلٍّ مِن خصوصياتِ النظرِ العلمَ ضروري في جميعِ الأشكالِ على ما يراه بعضُ المحققين، مِن أنَّ مِن جملةِ الشرائطِ ملاحظةُ جهةِ دلالةِ المقدِّمَتينِ على المطلوبِ وكيفية اندراجِه فيهما بالقوة[2]، حتى قال الإمامُ حُجَّةُ الإسلامِ إنَّ هذا هو السببُ الخاصُّ لحصولِ النتيجةِ بالفعلِ، وبدونِه ربما يذهلُ عن النتيجةِ مع حضورِ المقدِّمَتين، كما إذا رأى بغلةً

---

(١) في (أ) والطبعة الحجرية: «لمّا».

(٢) انظر النجاة لابن سينا (ص١٠٥)

منتفخةَ البطنِ فتوهَّمَ أنها حاملٌ مع ملاحظةِ أنها بغلة، وكل بغلةٍ عاقر[١].

ولا خفاءَ في أنَّه مع ملاحظةِ جهةِ الإنتاجِ والتفطُّنِ لكيفيةِ الاندراجِ يتساوى الأشكالُ في الجلاءِ، حتى ذهبَ بعضُ أهلِ التحقيقِ إلى أنَّ الكلَّ يرجعُ حينئذ إلى الشكلِ الأولِ بحسبِ التعقل، وإنْ لم يتمكَّنْ مِن تلخيصِ العبارةِ فيه، وتمامُ تحقيقِه في (شرحِ الأصول) لصاحبِ (المواقف)[٢].

ثم كلامُ القومِ هو أنَّ العلمَ بكونِ التفطنِ للاندراجِ شرطاً للإنتاجِ ضروري، وحديثُ البغلةِ تنبيهٌ عليه.

ومنع الإمام على ما قال إنَّ ذلك إنما يكونُ عندَ حصولِ إحدى المقدِّمتينِ فقط،

---

(١) قال الإمام الغزالي في المستصفى (ص٤٢):
«فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم تحضر المقدمتين في الذهن، وتخطر ببالك وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة، فإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل، إذ لا يبعد أن ينظر الناظر إلى بغلة منتفخة البطن فيتوهم أنها حامل، فيقال له: هل تعلم أن البغلة عاقر لا تحمل؟ فيقول: نعم، فيقال: وهل تعلم أن هذه بغلة؟ فيقول: نعم، فيقال: كيف توهمت أنها حامل؟ فيتعجب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين، إذ نظمها: أن كل بغلة عاقر، وهذه بغلة، فهي إذًا عاقر.
والانتفاخ له أسباب، فإذا انتفاخها من سبب آخر». اهـ

(٢) قال الإمام العضد في شرح المختصر الأصولي (١/ ٣٦٨):
«أقول: الشكل الأول هو أبين الأشكال، ولذلك كان غيره موقوفًا على الرجوع إليه، فيكون إنتاجه إنما يعلم برجوعه إليه، لما علمت أن حقيقة البرهان وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه، وأن جهة الدلالة أن موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فالحكم عليه حكم عليه وكلاهما صورة الشكل الأول.
والعقل لا يحكم بإنتاج إلا بملاحظة ذلك، سواء صرح به أو لا، وليس من شرط ما يلاحظه العقل التمكن من تفسيره وتلخيص العبارة فيه، فلأجل ذلك تراه يحكم بأن ما تحقق فيه الرجوع إلى الشكل الأول تحقق فيه ذلك وهو السبب للإنتاج... إلخ». اهـ

وأمَّا عند اجتماعِهما فلا نسلِّمُ إمكان الشك في النتيجةِ مكابرة.

واستدلالُه على بُطلانِ ذلك بأنَّ الاندراجَ لو كان معلوماً مغايراً للمقدمتينِ لكانت مقدمة أخرى مشروطةً في الإنتاجِ، فينقلُ الكلامُ إلى كيفيةِ التئامِها مع الأولينِ، ويُفضي إلى اعتبارِ ما لا نهايةَ لها مِن المقدماتِ[1]، **ضعيفٌ**؛ لأنَّ ذلك ملاحظةٌ لكيفيةِ نسبةِ المقدمتينِ إلى النتيجةِ، لا قضية هي جزء القياسِ ليكونَ مقدمة، على أنَّه لو سمّي مقدمةً أو جعل عبارةً عن التصديقِ يكونُ الأصغرُ بعضَ جزئياتِ الأوسطِ التي حُكِمَ على جميعِها بالأكبر، فليس بلازمٍ أنْ يكونَ له مع المقدمتينِ هيئةٌ واندراج يشترط[2] العلم بها لتحصل مقدمة رابعة وهلمَّ جرّاً.

فإنْ قيل: لا نزاعَ في أنَّه لا يكفي حضورُ المقدمتينِ كيف اتفقَ، بل لا بدَّ مِن ترتيبِهما على هيئةٍ مخصوصةٍ هي الجزءُ الصوريّ، بحيث يكونُ على ضربٍ مِن الضروبِ المنتجة، وأنَّه لا بدَّ مع ذلك في غيرِ الشكلِ الأولِ مِن بيانِ اللزومِ بالخلفِ أو بالعكسِ أو نحوهما، حتى لو استُحضِرَتِ المقدمتانِ في حديثِ البغلةِ على هيئةِ الشكلِ الرابعِ لم يمتنعِ الشكُّ ما لم يُعكَسِ الترتيبُ مثلاً، فما المتنازَعُ[3] في هذا المقامِ؟

قلنا: هو أنَّ حصولَ العلمِ بالنتيجةِ بعد تمامِ القياسِ مادةً وصورةً، بمعنى حضورِ المقدمتينِ على هيئةٍ مخصوصةٍ منتجةٍ، مشروطٌ بملاحظةِ تلك الهيئةِ فيما بين المقدَّمتين، ونسبة النتيجةِ إليهما وكيفية اندراجِها فيهما بالقوةِ، ويكون ذلك في الشكلِ الأولِ بمجردِ الالتفاتِ، وفي البواقي بالاكتسابِ، ويرجعُ الكلُّ إلى بيانِ إثباتٍ أو نفيٍ هو الواسطةُ ملزوم لإثباتٍ أو نفيٍ هو المطلوبُ، على ما هو حقيقةُ الشكلِ الأول، ويكونُ طرقُ

(١) المحصل (ص١٣٨ ـ ١٣٩).

(٢) في نسخة خواجه زاده: «بشرط»، وفي الحجرية: «شرط».

(٣) في السلطانية: «التنازع».

البيانِ لتحصيلِ هذا الشرط. ومِن ههنا استدلَّ بعضُ المتأخِّرينَ[١] على هذا الاشتراطِ بتفاوتِ الأشكالِ في الإنتاجِ وضوحاً وخفاءً، إلَّا أنَّه لم يجزم بذلك؛ لأنَّ كونَ طرقِ البيانِ لتحصيلِ هذا الشرطِ ليس بقطعيٍّ؛ لجوازِ أنْ تكون هي نفسَها شرائطُ العلمِ بلزومِ النتائجِ التي هي لوازمُ الأشكال، يعلمُ[٢] لزومُ بعضِها بلا وسط[٣] وبعضُها بوسطٍ خفيٍّ أو أخفى.

وقد يقررُ الاستدلالُ بأنَّ المقدمَتينِ المعينتينِ قد يتخذُ منهما شكلٌ بيِّنُ الإنتاجِ، كقولِنا: (العالَم متغيرٌ، وكلُّ متغيرٍ حادثٌ)، وآخرُ غير بيِّنٍ كقولنا: (كلُّ متغيرٍ حادثٌ، والعالَمُ متغيرٌ)، فلو لم يكنْ للهيئةِ مدخلٌ في لزومِ النتيجةِ لَمَا كان كذلك لاتحادِ المادةِ.

ويجابُ بأنَّ اللازمَ متعدِّدٌ وهو العالَمُ حادثٌ، وبعضُ الحادثِ هو العالَمُ، فيجوزُ أنْ يكونَ لزومُ أحدِهما أوضحَ مع اتحادِ الملزوم، ولو أخذَ اللازم واحداً وهو قولنا: (العالَم حادثٌ)، فاستنتاجُه مِن شكلٍ آخر لا يُتصورُ إلا بتغييرِ إحدى المقدمتَين أو كلتيهما، كقولنا: (بعضُ المتغيرِ هو العالَم، وكلُّ متغيرٍ حادثٌ) مِن الثالث، أو (كلُّ حادثٍ متغيرٌ) مِن الرابع، إذا صدقَ العكسُ كلياً، وحينئذٍ يتعددُ المادةُ، ولا يمتنعُ أنْ يكونَ اللزومُ للبعضِ أوضحَ.

وأنت بعد تحريرِ محلِّ النزاعِ خبيرٌ بحال هذا التقرير.

لا يقال: الاستدلالُ بتفاوتِ الأشكالِ يفيدُ القطعَ بهذا الاشتراط؛ لأنَّ القياسَ المقرونَ بالشرائطِ ملزومٌ للنتيجةِ قطعاً، واللازمُ يمتنعُ انفكاكُه عن الملزومِ، فلو لم يكن التفطنُ لكيفيةِ الاندراجِ شرطاً متفاوت الحصولِ بأنْ يحصلَ في البعضِ بمجردِ الالتفات، وفي البعضِ بوسطٍ خفيٍّ أو أخفى، لزمَ استواءُ جميعِ الضروبِ المنتجةِ في

---

(١) البيضاوي.

(٢) في نسخة خواجه زاده: «نعم يعلم».

(٣) في الطبعة الحجرية: «بلا واسطة».

حصولِ النتيجةِ عند حصولِها، ضرورةَ امتناعِ انفكاكِ اللازمِ عن الملزومِ المستجمعِ لشرائطِ اللزوم.

لأنَّا نقولُ: فرقٌ بينَ لزوم الشيءِ والعلمِ بلزومِه، فالضروبُ والأشكالُ متساويةٌ في لزومِ النتائجِ إياها، بمعنى حقِّيَّتِها في نفسِ الأمرِ على تقديرِ حقِّيَّتِها، وإنما التفاوتُ في العلمِ بذلك، وشروطُه متفاوتةُ الحصولِ كالالتفاتِ أو الاكتسابِ بخفيٍّ أو أخفى، وإنْ لم يكنِ التفطُّنُ لكيفيةِ الاندراجِ مِن جملتِها.

• حاشية السيناني •

قوله: «حتى لو كان التصديقُ بالمقدِّمات مع التصديق بالنَّتيجة كذلك»، أي: كالماهيَّة مع الخاصَّة، بأن يتوقف التصديقُ بالنتيجة على التصديق بالمقدِّمات بدون أن يتوقف على التصديق بكونها مستلزمةً للمطلوب، كما لا يتوقَّف تصور الماهيَّة على العلم بكون الخاصَّة خاصّةً، سقط السؤال الذي ذكره بقوله: «فإنْ قِيل: الحكم بأن النظر يفيد...» إلخ؛ وذلك لأنه حينئذٍ يُمكن اختيار الشقِّ الثاني، من غير لزوم الدور؛ لأنَّ منشأَ الدور توقُّفُ النتيجة على التصديق بكون المقدمات مستلزمةً للمطلوب، الذي هو معنى كون النظر مفيدًا للعلم، وبهذا اندفعَ ما يُقال: من أن الحكم بكون النظرِ مفيدًا للعلم على تقدير كونه نظريًا، يحتاج إلى دليل تكون نتيجتُه أن النظر مفيد، ولا شك أن العلم بهذا الدليل كافٍ في العلم بأن النظر مفيدٌ من غير توقف على العلم بكونه مفيدًا.

ثمَّ إن ههنا فائدةً جليلةً؛ وهي أنْ ليس معنى قولِهم: «النظر الصحيح كما يفيد العلمَ بالنتيجة[1] يفيد العلمَ بأن ذلك علمٌ لا جهلٌ»: أن ذلك النظرَ بنفسه يفيد ذلك، ليرد عليه: أن المكتسبَ من النظر هو العلمُ بالنتيجة[2] نفسها، لا العلم بأن النتيجة حقَّةٌ، بل

---

(١) نسخة حالت أفندي: «بالصحة»

(٢) نسخة حالت افندي: «بالصحة».

معناه: أن في كل نظر صحيح يُمكن لنا أن نقول: النتيجةُ[(١)] لازمة لمقدِّمتَين حقَّتَين، وكل ما هو لازم للحقِّ فهو حقٌّ، ولما كان أصل النظر مأخوذًا لهذا النظر لم يعدّوه نظرًا آخر.

فإنْ قلتَ: هذا لا يفيد في دفع التسلسل؛ ضرورةَ أن إفادة هذا النظر أيضًا نظريٌّ يحتاج إلى نظر آخر، وإن كان مأخوذًا من هذا، قلتُ: محصول الجواب على هذا: هو أنا نختار أنه نظريٌّ، ولا نسلِّم لزوم التسلسل؛ لجواز الانتهاء إلى ضروري، والقول بأنه لا يحتاج إلى نظر آخر ـ بالمعنى الذي قرَّرنا ـ يفيدُ هذا المعنى؛ ضرورةَ أن المأخوذ من ذلك النظرِ إفادتُه ضروريَّة.

قوله: «حتى ذهب بعض أهل التحقيق إلى أن الكلَّ يرجعُ إلى الشكل الأول...»، إلى قوله: «... وتمام تحقيقه في (شرح الأصول)»، وملخَّصُه: أن حقيقةَ البرهان؛ ـ أي: الدليل ـ وسط مستلزم للمطلوب؛ ـ أعني: المحكوم به ـ حاصل للمحكوم عليه، وبيانُه: أن النسبةَ بينهما إذا كانت مجهولةً؛ فإن لم يكن هناك أمر ينتسب إليهما، فلا برهان أصلًا، وإن كان؛ فإن لم يكن حاصلًا للمحكوم عليه لم يستلزم انتساب المطلوب إليه، فلا برهانَ أيضًا، وإن كان حاصلًا له ولا بدَّ من استلزامِه للمطلوب، وإلا فلا برهانَ، فظهر أن حقيقته ما ذكر، فلا إنتاجَ إلا فيما وُجِدَتْ فيه، وأنَّ جهة الدلالة أن موضوع الصغرى بعضُ موضوع الكبرى، فيندرج في حكمه، فلا يعلم الإنتاجُ إلَّا بذلك، فحقيقة البرهان وجهة الدلالة انحصرتا في الشكل الأول.

قوله: «ومن ههنا استدلَّ بعضُ المتأخِّرين»، وهو القاضي البيضاوي[(٢)]، بيان ذلك: أنَّ تفاوت الأشكال وضوحًا وخفاءً إنما هو من جهة تفاوت طُرُقِ البيان، فلا بدَّ أن يكون المقصودُ منها هذا الشرط ليترتَّب عليه ما يترتَّب عليها.

---

(١) نسخة حالت أفندي: «الصحة».

(٢) مطالع الأنظار (١/ ٤٢٤ مع ملاحظة ما اعترض به العلامة الأصفهاني عليه).

* حاشية السيناي *

قوله: «يعلم لزوم بعضها بلا وسط وبعضها بوسط...» إلخ، لا يُقال: إذا كان طرق البيان من شرائط العلم بلزوم النتائج، التي هي لوازم الأشكال... إلخ، لم يتصور تحقُّقُ لزومٍ بلا وسط؛ ضرورةَ تحقُّق الواسطةِ حينئذٍ؛ ضرورةَ تحقُّق طريق من تلك الطُّرُق؛ لأنا نقول: البيانُ قد يكون لمجرَّد الالتفات، وقد يكون بالاكتساب، فما بمجرَّد الالتفات يكون بلا واسطة نظر ودليل.

قوله: «أو كلُّ حادث متغير من الرابع»، فإنْ قلتَ: المعتبر في الشكل الرابع إذا كانت الصغرى موجبةً جزئيَّةً: أن تكون الكبرى سالبة كُلِّيَّة، وههنا الصغرى موجبةٌ جزئية، والكبرى موجبة كُلِّيَّة، وهو غيرُ منتجٍ في الشكل الرابع قطعًا، قلتُ: إنما لم يجوِّزوا ذلك؛ لأنَّ الرابع إنما يرتدُّ إلى الأوَّل بأحد طريقين: إمّا عكس المقدمتين مع بقاء الترتيب، وإما بقاؤهما مع عكس الترتيب، فإذا عكس الكبرى الموجبة الكُلِّيَّة تصير جزئية، ولا يصلح للكبرويَّة في الشكل الأول، وههنا قد أشار إلى تصحيح ذلك بقوله: «إذا صدق العكس كليًّا لتمكن الردِّ بعكس المقدمتين»، وأمّا الردُّ بعكس الترتيب فلا يُمكن تصحيحُه؛ ضرورةَ أن الصغرى موجبةٌ جزئية، لا يصلح للكبروية.

* حاشية البروسوي *

قوله: «إمّا أن يكون ضروريًّا أو نظريًّا»، فإن قيل: هذه الشبهة إنما تدلُّ على امتناع العلم بكون النظر مفيداً، لا على انتفاء حصوله؛ لجواز أن يكون صادقًا في نفسه مع امتناع العلم به، قلنا: المدَّعى عندنا هو أن هذه القضيَّة صادقة معلومةُ الصدقِ؛ لأنَّ المقصود بها يترتَّب على العلم بصدقها، فيكفي للخصم نفي معلوميَّة صدقها، وهو إمَّا بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به.

قوله: «فإن قيل...»، تلخيصُه: أن اللزومَ بين العِلمَين، فالتوقف على اللزوم، لا على علمِه، كما في الرسوم، وتلخيص الجوابُ: أن اللزومَ بين المَعلومَين لا العِلمَين، فالتوقف على العلم باللزوم.

قوله: «وأمَّا التصديقُ بالنتيجة...»، وللعلَّامة الفناريِّ[١] فيه بحثٌ؛ لإشعاره بأن العلمَ بالمقدِّمَتَين المرتَّبتَين لا يكفي للعلم بالنتيجة، بل لا بدَّ بعدهما من العلم باللزوم، ولو في الشكل الأوَّل البديهيِّ الإنتاج؛ لأن الكلامَ في مثله، وليس كذلك؛ أمّا أوَّلاً: فلأنَّ البديهة تُنافيه، وأمَّا ثانياً: فلِمَا عُلِمَ أنَّ العلمَ بالملزوم مستفادٌ من نفس الكبرى، أو ممَّا يقوم مقامَها من شَرطيَّة القياس الاستثنائيِّ، وأيضاً إن كفى اللزومُ في نفس الأمر للانتقال فكيف في القياس، وإلَّا فلا يكفي في التعريف، نعم الفرقُ بينهما متحقِّق لا بما ذكر، بل بأن التصوّرين في الحقيقة تصوُّرٌ واحد، إنما يختلفان اعتباراً بالإجمال والتفصيل، ومعنى الانتقال تحصيلُ الكل بعد تمام التفصيل، أجاب مولانا الوالد[٢] ـ حَسَّن عَيْشَه ـ: «عن الأوَّل: بأن المنافي بداهة اللازم، لا بداهة اللزوم، وعن الثاني: بأن المستفادَ لزومُ التالي للمقدمِ، لا لزومُ المدلولِ للدليل، وعن قوله: «وأيضاً...» ا. هـ: بأن اللزومَ بين المعلومَين في القياس، وبين العلمَين في التعريف».

قوله: «سقط السؤال»، أي: السؤال الأول لثبوت اللزومُ بين التصديقَينِ وهو المدَّعَى، [أو أراد سقط السؤال؛ بناء على اختيار الشق الثاني من غير لزوم؛ لأن منشأ الدور توقف النتيجة على التصديق بكون المقدمات مستلزمة للمطلوب -الذي هو معنى كون النظر- مفيدا للعلم[٣]].

قوله: «على ما ادَّعاه الإمامُ من المهملة في الدعوى»، «ولا يخفى أن ذكرَها في تقرير الجواب استطرادٌ؛ لأن لزومَ إثبات الشيء بنفسه إنما يظهر في إثبات الكُلِّيَّة بالنظر، وأمّا إثباتُ المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل... لا إثباتُ الشيء بنفسه؛ لجواز أن يكون النظرُ المثبت غير داخل في المهملة»، [كذا ذكره الشريف[٤]].

---

(١) لم أجده في حواشيه على شرح المقاصد ولا في فصول البدائع.

(٢) في الهامش: «مولانا حسام».

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٤) زيادة من نسخة (لا له لي)، انظر: شرح المواقف (١/ ٢١٦-٢١٧)

قوله[١]: «بأن يُقال في قولنا: العالَم متغيِّر...» ا. هـ قيل عليه[٢]: إنَّ هذا طريق التمثيل الَّذي يسمَّى في الفقه: «قياساً جزئيًّا»، وإنه لا يفيدُ القطعَ.

أقول: هذا يندفع بقول الشارح فيما بعدُ: «إن هذه الإفادةَ ليست بخصوصيَّةِ هذه المادة...» إلخ، وبيانه: أن المثال الجزئيَّ إذا بُيِّنَ بوجهٍ عُلِمَ جريانُه في جميع الأمثلةِ على سواءٍ، يثبتُ الأصل الكُلِّيُّ بلا شُبهة، ومثل هذا يُسمَّى في النَّظريَّات: «تصويرًا للبرهان الكُلِّيِّ في مثال جزئيٍّ»؛ تأنيساً به، فإنَّ أُنسَ النفسِ بالجزئيَّات أكثرُ من أُنسِها بالكلِّيَّات، فتقرير أصل البرهان[٣] ههنا يُقال: النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادةً وصورةً لازمة لزوماً قطعياً لما هو حقٌّ، وكل ما هو كذلك فهو حقٌّ قطعاً، فالنتيجة في كل قياس صحيح حقٌّ قطعاً، وهذا معنى قولنا: «كلُّ نظر قطعيِّ المادة والصورة مفيدٌ للعلم». وبالجملة ههنا قضيَّتان بديهيَّتان إذا نظرنا فيهما أفادتا العلم بأن كلَّ نظرٍ صحيحٍ يفيدُ العلمَ، ثمَّ إن حكمنا بأن هذا النظرَ الجزئيَّ الواقعَ في هاتين المقدمَتَين مفيدٌ لعلمٍ بديهيٍّ لا يحتاج فيه إلَّا إلى تصوُّر الطرفَين من حيث خصوصُهما فقط، من غير أن يعلم أنه من أفراد النظر أو لا.

قوله: «ينحلُّ ما يُورَد»، المُورِدُ أبو سعيدٍ[٤] أورَده على ابن سينا.

قوله: «فتوهم أنها حامل»؛ أي: ليس هذا التوهُّم مع ملاحظة هاتين المقدمَتين إلا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى، واندراجِ هذا الجزئيِّ ـ الَّذي هو هذه البغلة ـ

---

(١) نسخة (لا له لي): «قوله: «أن هذه الإفادة ليست...» إلخ، بوهذا يندفع توهم التمثيل، الذي يسمى في الفقه: «قياسا جزئيا»، وأنه لا يفيد القطع، وجه الاندفاع: أن المثال الجزئي...» إلخ.

(٢) في الحاشية: «القائل المولى الفناري»، (٢٠-أ)، انظر: مكتبة جار الله تحت رقم (١٢٣١).

(٣) نسخة لا له لي: «فتقرير البرهان على اختيار النظرية أن يقال...».

(٤) ت: ٤٤٠هـ انظر: السير (١٧/ ٦٢٢)، سلم الوصول (٥/ ٣٥١)

تحت ذلك الكُلِّيّ، الَّذي هو «كلُّ بغلة»؛ إذ لو لا هذا الذهول لجزم بكونها عاقراً، ولم يظنَّ أنها حامل.

قوله: «وأما عند اجتماعها»؛ أي: عند اجتماعها على الترتيبِ اللائقِ فلا نسلِّم إمكانَ الشكِّ، نعم إذا لُوحِظَت الكبرى قبل الصغرى كان الترتيبُ مفقوداً، وأمكن ذلك الشكُّ.

قوله: «بأنَّ الاندراج لو كان»؛ أي: لو كان العلم بكون التفطُّن للاندراج شرطاً لكان الاندراج معلوماً مغايراً للمقدِّمَتَين، ولو كان كذلك لكانت مقدمةً أخرى.

قوله: «لأن ذلك»؛ أي: التفطن ـ الَّذي اعتبر[ه[1]] القومُ ـ هو ملاحظةٌ لكيفيَّة نسبة المقدِّمَتَين إلى النتيجة، فأشاروا بالتفطن للجهة المذكورة إليها، وهو من قبيل التصور دون التصديق؛ فلا تسلسل، ففي قوله: «لا قضيةَ» مسامحة.

قوله: «على أنه لو سُمِّي...» ا. هـ، تحقيقه: أن الاندراج ملحوظٌ من حيث إنَّه حالة بينهما، لا على أنه قضية في نفسه ليحتاجَ إلى اعتبار انضمامِها إلى إحداهما، ويلزم التسلسل.

قوله: «ويرجعُ الكل»؛ أي: يرجع إلى بيان الحكم بين الأوسط والأصغر الملزوم للحكم بين الأكبر والأصغر، ويكون الحاصلُ: أن الأصغرَ قد نُسبَ إليه الأوسطُ إثباتاً أو نفياً، وكلُّ ما نُسِبَ إليه الأوسطُ إثباتاً أو نفياً نُسبَ إليه الأكثرُ إثباتاً أو نفياً.

قوله: «استدل بعض المتأخرين»؛ يعني: القاضي البيضاوي[2]، استدلَّ باختلاف

---

(١) لم ترد في الأصل.
(٢) مطالع الأنظار (١/ ٤٢٤ مع ملاحظة ما اعترض به العلامة الأصفهاني عليه)

الأشكال جلاءً وخفاءً في الإنتاج؛ فإنَّا نجد شَكلَين يتركَّبُ كلٌّ منهما من مقدمَتين بديهيَّتَين، مع أن إنتاج إحداهما النتيجةَ جليٌّ، وإنتاجَ الأخرى خفيٌّ محتاج إلى البيان، وما ذاك إلا لأن هيئةَ الأوَّل قريبةٌ من الطبع، يتفطَّن لها بالبديهةُ، وهيئةَ الثاني بعيدة، لا يتفطَّن لها إلا بدليل أو تنبيه.

قوله: «لم يجزم بذلك»، حيث قال: «الأشبه أنه لا بدَّ بعد استحضار المقدمَتَين من ملاحظة الترتيبِ والهيئةِ العارضتَين لهما، وإلَّا لمَا تفاوتَت الأشكال في جلاء الإنتاج وخفائه».

قوله[1]: «يعلم لزوم بعضِها بلا وسط»، الضميرُ في «بعضها» لمطلق النتائج، لا للنتائج المعلومِ بطرق البيان لزومها، وقوله: «يعلم» استئناف، فاستقامَ قولُه: «بلا وسط».

[قوله: «يلزم لزوم بعضها بلا وسط»، أي: لزوم بعض النتائج المعلوم لزومها بطريق البيان، إلا أن هذا البيان قد يكون بمجرد الالتفات، وقد يكون بالاكتساب، وما يكون بالالتفات يكون بلا واسطة نظر ودليل[2]، فلا ينافي البيان بعدم الوسط[3]].

قوله: «ويُجاب»، حاصلُهُ: أن الاختلافَ المذكور لاختلاف المادة في ذَينكَ الشكلَين، لا لأن للهيئةَ مدخلًا في ذلك.

[قوله: «إذا صدق العكس كليًّا»، إشارةٌ إلى توجيه ما يقال: إن الصغرى إذا كانت موجبةً جزئية في الرابع تكون الكبرى سالبة كلية، ههنا كانت موجبة كلية، فلا إنتاجَ فيه، فوجه: بأنهم لم يُجوّزا ذلك بناء على أن الرابع إنما يرتد إلى الأول بأحد طريقين؛ عكس المقدمتين مع بقاء الترتيب، وبقاؤهما مع عكس الترتيب، فإذا عكست الكبرى تصير

---

(١) هذه التحشية على هذه القولة ليست في نسخة (لا له لي)

(٢) في هامش نسخة (لا له لي): وتخصيص الوسط بقريبه المقابل بالوسط الخفي والأخفى (منه)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

جزئية، فلا تصح للكبروية في الشكل الأول، وأما إذا صدق العكس كليا فيمكن الرد بعكس المقدمتين، نعم الرد بعكس الترتيب لا يصح مطلقا لجزئية الصغرى، فلا يصلح للكبروية[1]].

قوله: «وأنت خبير بحال هذا التقرير»؛ لأنه قد تقدَّم أنه لا نزاعَ في اعتبار الهيئة، وأن لها مدخلاً في الإنتاج، إنما النزاع في أنه بعد تمام القياس مادةً وصورةً، وحصولِ هيئةٍ منتجةٍ هل يُشترط ملاحظتُه تلك الهيئة... إلخ، فلا وجهَ للتقرير المذكور[2]، وإثباتِ أن للهيئة مدخلًا، ولا للجواب عنه: بأن الاختلافَ المذكورَ بحصول التغير في المادة في كل من الشكلَين، لا لأن للهيئة مدخلاً.

قوله: «وإن لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها»، فضلاً عن أن يكون مدارَ اختلافِ الضروبِ المنتجة، كما زعمَه السائلُ حيث قال: «فلو لم يكن التفطن...» إلخ، وتوضيحُ المقام: أن الأشكال مختلفة على سبيل منع الخلوِّ، إمَّا في المقدماتِ وإمَّا في النتائج، فإذا فرض الاتحادُ في المقدمَتين، كما في الأوَّل والرابع[3]، كان اللازم في أحدِهما عكس اللازم من الآخر، وإذا كان أحدُ الاختلافَين لازماً، وقد يجتمعان أيضاً، جاز أن يكون الاختلافُ في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم، أو

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) قوله: «فلو لم يكن للهيئة مدخل» (منه)

(٣) أي: في الضربَين الأوَّلَين من الشكل الأول والرابع، فإن قولنا: (كل أ ب، وكل ب ج)، ينتج (كل أ ج)، فإذا بدلنا هذا الترتيبَ مع بقاء المقدمَتين، حتى يرد إلى الضربِ الأول من الرابع وقلنا: (كل ب ج، وكل أ ب)، يُنتج: (بعض ج أ)، وهذه النتيجة عكسُ النتيجة الأولى، وأما اتحاد النتيجةِ مع اختلاف المقدمَتين، كما في الضرب الثالث من الشكل الثالث نحو قلنا: (بعض ب ج، وكل ب أ)، يُنتِج: (بعض ج أ)، وهذه متحدة بالنتيجة التي حصلت من أول الرابعِ، مع اختلافِ المقدمَتين، وأما اختلافُ المقدمَتين والنتيجتَين معاً ففي باقي ضروب الأشكال (منه)

لاختلاف الملزومات، أو لاختلافهما معاً، فإن اللزومَ بين أمرَين قد يكون بيّناً ولا يكون بينَ أمرَين آخرَين أو بين أحدِهما وأمرٍ آخر بيّناً، فتبيّنَ أنَّ الحقَّ قولُ الإمام؛ لابتنائه على ما ذكَرَه من لزوم التسلسل، بل على أنه لا حاجةَ بنا بعد ترتيب المقدماتِ على وجه مخصوص إلى أمرٍ آخر.

ثـمَّ إن الاشتراطَ المذكورَ -الَّذي أسنده الشارحُ سابقاً إلى القوم- هو كلام ابن سينا، وتبعه بعض، فإنه بعدما بيَّن أنَّ الفكر هو الانتقالُ من المعلومات إلى المجهولات، وأن ذلك الانتقالَ لا يخلو عن ترتيب وهيئةٍ في تلك المعلومات، قال[1]: «فلا سبيلَ إلى إدراك مطلوبٍ مجهولٍ إلا من قِبَلِ حاصلٍ معلوم، ولا سبيلَ أيضاً إلى ذلك مع الحاصلِ المعلومِ إلا بالتفطُّن للجهةِ التي صار لأجلها مؤدّياً إلى المطلوب»، قال شارحه الحكيم النصير[2]: «يريد بالحاصل المعلوم مبادئ ذلك المطلوب، ويريد بالتفطُّنِ للجهةِ ملاحظة الترتيبِ والهيئة المذكورَين؛ لأن حصولَ المبادئ وحدَها لو كان كافياً لكان العالِم بالقضايا الواجبِ قبولُها عالماً بجميع العلوم، وأيضاً فربَّما علِم الإنسان أن البكرَ لا تحبل، وأن هنداً مثلاً بكر، ثم يراها عظيمة البطن فيظنُّها حُبلى؛ وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علميه»، هذا ورأى الحَبْرُ الشريف[3]: أن كلامَ ابن سينا موافقٌ لكلام الإمامِ؛ بناء على أن الترتيبَ والهيئةَ لمَّا حصلا من ملاحظة المقدماتِ على وجهٍ مخصوص، عبَّر ابن سينا: بملاحظة الترتيبِ والهيئةِ عن الملاحظة، التي يحصل بها الترتيبُ والهيئة، ولذلك قال شارح كلامِه آخرا: «أو ذلك لعدم الترتيب والهيئة في علميه»، وعلى هذا ينبغي أن تأوَّل عبارة من تبعَه، والحاصلُ: أن إضافةَ «الملاحظةِ» في عبارتِهم من المسامحة، أو من قبيل الإضافة بأدنى ملابسة[4].

---

(١) شرح الإشارات للطوسي (١/ ٩١-٩٢ والنقل هنا لفحوى الكلام)، وانظر: شرح المواقف (١/ ٢٨٦-٢٨٧)

(٢) المرجع السابق.

(٣) (١/ ٢٨٨)

(٤) وبهذا يندفع ما يلوح بالبال: أنَّ الحاصلَ الذي ذكَرَه الشريفُ لكلام (المواقفِ) في مراد كلام=

قال: (احتجَّ المخالِفُ بوجوه.. إلخ)

أقول: وإنما لم يوردِ[1] الشبهةَ السابقةَ في ضمنِ الوجوهِ لأنها لنفي أنْ يكونَ التصديقُ الحاصلُ عقيبَ النظرِ علماً مطلقاً، أو في الطبيعياتِ والإلهياتِ، أو في الإلهياتِ خاصةً، على ما ذكرَه الإمامُ مِن أنه لا نزاعَ في إفادةِ النظرِ الظنَّ، وإنما النزاعُ في إفادتِه لليقينِ الكامل، وينبغي أنْ لا تكونَ العدديَّاتُ محلَّ الخلافِ، والشبهةُ السابقةُ تنفي كونَ النظرِ مفيداً للتصديقِ مطلقاً.

الوجهُ الأول: أنَّ العلمَ بأنَّ الاعتقادَ الحاصلَ عقيبَ النظرِ علمٌ:

- إنْ كان ضرورياً: لم يظهرْ - أي لم يقعْ - عقيبَ النظرِ خلافُ ذلك، أو لم يظهرْ بعد هذا خلافُ ذلك لامتناعِ أنْ يقعَ أو يظهرَ خلافُ الضروريِّ، واللازمُ باطلٌ؛ لأنَّ كثيراً مِن الناسِ لا يحصلُ عقيبَ نظرِهم إلَّا الجهلُ، وكثيراً ما ينكشفُ للناظرِ خلافُ ما حصلَ مِن نظرِه ويظهرُ خطؤُه، ولذلك ينقل المذاهب.

- وإنْ كان نظرياً: افتقرَ إلى نظرٍ آخرَ يفيدُ العلمَ بأنَّه علمٌ ويتسلسلُ.

وردَّ بأنَّا نختارُ أنه ضروريٌّ، ولا نسلم ظهور الخلافِ مِن هذا النظرِ أو بعدَه؛ إذ الكلامُ في النظرِ الصحيحِ، ولازمُ الحقِّ حقٌّ قطعاً.

أو نختارُ أنَّه نظريٌّ ولا نسلم افتقاره إلى نظرٍ آخرَ، فإنَّ النظرَ الصحيحَ [في القطعيَّات][2] كما أفادَ العلمَ بالنتيجةِ أفادَ العلمَ بأنَّ ذلك علم لا جهل أو ظن، وكذا

= ابن سينا: من أنه لا بدَّ مع المقدِّمَتين من الترتيبَ والهيئةَ والنسبةَ المخصوصة لهما مع النتيجة، وأما ملاحظتُها فلا دليل على كونه شرطاً، كيف يصلح توجيهاً لكلام ابن سينا بعد إدخاله التفطُّنِ على كيفيَّةِ الاندراجِ في قولِه: «شرطُ إفادةِ النظرِ للعلمِ التفطُّنُ بكيفيَّةِ الاندراج» (منه)

(١) في (أ): «يندرج»، وفي السلطانية: «لم تورد».

(٢) زيادة من السلطانية.

حالُ العلمِ بعدمِ المعارض، إذ لا يتصورُ المعارضُ للنظرِ الصحيحِ في القطعيات.

وبهذا تندفعُ شُبهةٌ أخرى وهي: أنَّ النظرَ لو أفادَ العلمَ فلا بدَّ أنْ يكونَ مع العلمِ بعدمِ المعارضِ، إذ لا جزمَ مع المعارض، ثم إنَّه ليس بضروريٍّ، إذ كثيراً ما يظهرُ المعارضُ، بل نظريٌّ؛ فيفتقرُ إلى نظرٍ آخرَ موقوفٍ على عدمِ المعارضِ، ويتسلسلُ.

فقولُه: (كالعلمِ بأنَّه لا معارَض) معناه: أنَّه يجوزُ أنْ يكونَ ضرورياً ولا نسلم ظهور المعارضِ بعد النظرِ الصحيح، وأنْ يكونَ نظرياً ولا نسلم توقفه على نظرٍ آخر.

وههنا بحثٌ نُطلعكَ عليه في آخرِ المقصد.

وفي تقريرِ (الطوالع) ههنا قصورٌ؛ حيث قال: «العلمُ الحاصلُ عقيبَ النظرِ إمَّا أنْ يكونَ ضرورياً أو نظرياً، وكلاهما محالٌ»[1]، كأنَّه على حذفِ المضافِ أي علميةِ العلمِ الحاصل، أعني كونَه علماً، ولهذا صحَّ منه اختيارُ أنه ضروريٌّ، وإلا فالحاصلُ بالنظرِ لا يكونُ ضرورياً إلَّا بمعنى أنَّا نضطرُّ إلى الجزمِ به للجزمِ بالمقدمات، لكنَّه بهذا المعنى لا يُقابلُ النظريَّ.

الثاني: أنَّ النظرَ مشروطٌ بعدمِ العلمِ بالمطلوبِ لئلَّا يلزمَ طلبُ الحاصل، فلو كان مفيداً للعلمِ ـ أي مستلزماً له عقلاً أو عادةً ـ لما كان مشروطاً بعدمِه؛ ضرورةَ امتناعِ كونِ الملزومِ مشروطاً بعدمِ اللازمِ.

وردَّ بأنَّ معنى الاستلزامِ ههنا الاستعقابُ عقلاً أو عادةً، بمعنى أنه يلزمُ حصول العلمِ بالمطلوب عندَ تمامِ النظرِ، فالملزومُ للعلمِ انتهاؤُه والمشروطُ بعدمِ العلمِ بقاؤُه.

الثالث: لو أفادَ النظرُ العلمَ بمعنى لزومِه عقيبَه عقلاً أو عادةً، لقبحَ التكليفُ

---

(١) بنحوه في متن الطوالع المرفق مع مطالع الأنظار (١/ ٥٨، ط١ دار النور المبين ـ الأردن، ت: أيوب عبد الفتاح خالد).

بالعلمِ؛ لكونِه بمنزلةِ الضروريِّ في الخروجِ عن القدرةِ والاختيار، وعن استحقاقِ الثوابِ والعقاب.

وأجيبَ بعد تسليمِ قاعدةِ القبحِ العقليِّ: بأنَّ التكليفَ إنما يكونُ بالأفعالِ دون الكيفياتِ والإضافاتِ والانفعالاتِ، والعلمُ عند المحقِّقينَ مِن الكيفياتِ دون الأفعالِ، فالتكليفُ لا يكونُ إلَّا بتحصيلِه، وذلك بمباشرةِ الأسبابِ كصرفِ القوةِ والنظرِ واستعمالِ الحواسِّ، وكأن هذا مراد الآمديِّ بما قال إنَّ التكليفَ لم يقعْ بالمنظورِ فيه ليصحَّ، بل بالنظرِ وهو مقدور[1]، وإلاَّ فلا خفاءَ في وقوعِ التكليفِ بمعرفةِ الصانعِ ووحدانيَّتِه ونحو ذلك.

وبالجملةِ فالعلمُ النظريُّ مقدورُ التحصيلِ والتركِ بخلافِ الضروريِّ، ولزومه بعد تمامِ النظرِ لا يُنافي ذلك، ومِن ههنا أمكنَ في القضيةِ النظريةِ اعتقادُ النقيضِ بخلافِ القضيةِ البديهية.

الرابع: إنَّ أقربَ الأشياءِ إلى الإنسانِ اتصالاً ومناسبةً هُويتُه التي يشيرُ إليها بقولِه: (أنا)، وقد كثرَ فيها الخلافُ، ولم يحصلْ مِن النظرِ الجزمُ بأنها هذا الهيكلُ المَخصوص[2]، أو أجزاءٌ لطيفةٌ ساريةٌ فيه، أو جزءٌ لا يتجزأُ في القلبِ، أو جوهرٌ مجرَّدٌ متعلقٌ به، أو غير ذلك، فكيف فيما هو أبعدُ كالسَّماوات والعناصرِ وعجائبِ المركباتِ، وأبعد كالمجرَّداتِ والإلهياتِ مِن مباحثِ الذاتِ والصفات؟

وأجيبَ بأنَّ ذلك إنما يدلُّ على صعوبةِ تحصيلِ هذه العلومِ بالنظرِ، لا على امتناعِه، والمتنازعُ هو الامتناعُ لا الصعوبة.

الخامس: لو أفادَ النظرُ العلمَ أي التصديقَ في الحقائقِ الإلهيَّة لكان شرطُه وهو

---

(١) أبكار الأفكار (١/ ١٤٧، ١٥٠).

(٢) في الحجرية: «المحسوس».

التصورُ متحقِّقاً، لكنَّه منتفٍ: أمَّا بالضرورةِ فظاهر، وأمَّا بالكسب؛ فلأنَّ الحدَّ ممتنعٌ لامتناعِ التركيبِ، والرسم لا يفيدُ تصورَ الحقيقةِ.

وأجيبَ بأنَّ الرسمَ قد يفيدُ تصورَ الحقيقةِ وإنْ لم يستلزمْه، ولو سُلِّمَ فيكفي التصورُ بوجهٍ ما.

السادس: أنَّ العلمَ بوجودِ الواجبِ هو الأساسُ في الإلهيات، ولا يمكنُ اكتسابُه بالنظر؛ لأنه يستدعي دليلاً يفيدُ أمراً ويدلُّ عليه، وذلك إمَّا نفس ثبوتِ الصانعِ أو العلم به، وإلا لما كان دليلاً عليه. فإنْ كان الأولُ لزمَ مِن انتفائِه انتاؤه ضرورةَ انتفاءِ المفادِ بانتفاءِ المفيد، وإنْ كان الثاني لزمَ مِن عدمِ النظرِ في الدليلِ أنْ لا يكونَ دليلاً؛ لأنَّ هذا وصفٌ إضافيٌّ لا يعرضُ إلَّا بالإضافةِ إلى المدلولِ الذي فرضْناه العلم، وهو منتفٍ عند عدمِ النظرِ.

وأجيبَ بأنَّا لا نعني بكونِ الدليلِ مفيداً بشيءٍ وموجباً له أنَّه يوجدُه ويحصِّلُه على ما هو شأنُ العللِ، بل أنه بحيثُ متى وُجِدَ وُجِدَ ذلك الشيءُ، ومتى نُظرَ فيه عُلِمَ ذلك الشيءُ، وحاصلُه أنَّ وجودَه مستلزمٌ لثبوتِه، والنظرُ فيه مستلزمٌ للعلمِ به، ومعلومٌ أنَّ انتفاءَ الملزومِ لا يوجبُ انتفاءَ اللازم، وأنَّ عدمَ النظرِ فيه لا يُنافي كونَه بحيثُ متى نُظِرَ فيه عُلِمَ المدلولُ.

وأوردَ على جميعِ الوجوهِ، بل على كلِّ ما يُحتجُّ به لإثباتِ أنَّ النظرَ لا يفيدُ العلمَ، أنَّ العلمَ بكونِ النظرِ غيرَ مفيدٍ للعلمِ إنْ كان نظرياً مستفاداً مِن شيءٍ مِن الاحتجاجاتِ يلزمُ التناقض؛ إذ النظرُ قد أفادَ العلمَ في الجملةِ، وإنْ كان ضرورياً ـ والوجوهُ المذكورةُ تنبيهاتٌ عليه ـ لزمَ خلافُ أكثرِ العقلاءِ في الحكمِ الضروريِّ، وهو باطلٌ بالضرورةِ، وإنما الجائزُ خلافُ جمعٍ مِن العقلاءِ، وهو لا يستلزمُ جوازَ خلافِ الأكثرِ.

فإنْ قيل: نحن نعترفُ بأنَّ الاحتجاجَ لا يفيدُ العلمَ، لكن لمَّا احتججتُم على

الإفادةِ احتججْنا على نفي الإفادة، معارضةً للفاسدِ بالفاسد.

قلنا: ما ذكرتم مِن الوجوهِ إنْ أفادَتْ فسادَ كلامِنا كان النظرُ مفيداً للعلم، وهو المطلوب، وإنْ لم يفدْ كان لغواً، وبقي ما ذكرْنا سالماً عن المعارضِ.

• حاشية السيناپ •

قوله: «وإنما لم يورد الشبهة السابقة...» إلخ، محصل كلامِه: أن الوجوه الآتيةَ تدلُّ على أن النظر يفيد التصديق، إلا أن ذلك التصديق ليس علمًا، والشُّبهةُ السابقة تدل على أن النظرَ لا يفيد التصديق أصلًا، فلا وجه لجمعهما في قرَن واحد، لكن يردُ عليه الوجه الخامس، فإنه يدل على أنه لا يفيد التصديق أصلًا، لا أن ما أفاده النظر من التصديق ليس علمًا.

فإنْ قلتَ: المقصودُ منه نفي كون التصديق الحاصل عقيب النظر علمًا، إلَّا أن هذا لمَّا استلزمَ[1] إفادة نفسِ التصديقِ نفى ذلك ليُتوسَّلَ به إلى نفي العلميَّة، قلتُ: فلتكن الشبهةُ السابقةُ أيضًا كذلك، بناء على أن نفي التصديق يستلزم نفي علميَّة الحاصل.

قوله: «وينبغي أن لا تكون العدديَّات محلَّ الخلاف»، لأنَّها علوم متَّسقة منتظمة، قريبة من الأذهان، لا يقع فيها غلط، ويؤيِّدُه: أن الوجه الأول للسُمَنِيَّة لا يدل على عدم الإفادة في العدديَّات؛ إذ ظهور الخطأ عقيب النظر الواقع في العدديَّات ممنوع، إلَّا أنَّ الوجه الثاني[2] لهم لا يفرق بين العدديَّات وغيرها.

قوله: «لا يكون ضروريا إلا بمعنى: أنَّا نضطرُّ إلى الجزم به...» إلخ، قيل: الحصر ممنوع، بل ضرورية الحاصل بالنظر بمعنى: أنَّه لا يحتاج بعد ذلك النظر إلى نظر آخر، وهذا هو المعنى المعهودُ للضروريِّ مع التقييد؛ إذ لولا ملاحظة التقييد لما

---

(١) نسخة حالت أفندي: «لما توقف على إفادة...».

(٢) المذكور في (المواقف) (منه)

توجَّه السؤال بأن الحاصلَ بعد النظر إمّا ضروريٌّ، ويكون ترديدًا قبيحًا، وأنت خبير بأن الضروريَّ بهذا المعنى لا يُنافي ظهور الخطأ عقيبه، فلا يكون هذا المعنى مرادًا للمنكِر، فلا وجه للاختيار في جوابه، وأما توجيه الترديد فقد أشار إلى حلِّه بقوله: «وكأنه على حذف المضاف...» إلخ.

قوله: «ومن ههنا أمكن في القضية النظريَّة اعتقادُ النقيض بخلاف القضية البديهية»، أمّا إمكانُ الأول: فلأن موجبَها هو النظر، فإذا غفل عن النظر أمكن أن يعتقدَ ما يناقض ذلك، وأمّا عدم إمكان الثاني: فلأنَّ الموجبَ للحكم فيها تصوُّرُ الطرفَين، فإذا أَوجب تصوُّرُهما حكمًا إيجابيًا لم يُمكن بعد ذلك أن يعتقدَ السلب، ولا يُمكن اعتقادُ النقيض بعدم تصور الطرفين؛ لأنَّ اتحادَ الموضوع والمحمول شرطٌ في أطراف المتناقضَين.

قوله: «الرابع: أقرب الأشياء إلى الإنسان اتصالًا...» إلخ، فإنْ قلتَ: هذا الوجه [إنما هو[1]] للمهندسِين، وإنكارُهم إنما هو في الطبيعيَّات والإلهيَّات لا مطلقًا، والمفهوم من هذا الوجه إنكارُهم في غيرهما أيضًا، قلتُ: عدم إفادة النظر في الطبيعيَّات والإلهيَّات إنما ينشأ من نفس النظر، وأما في النفس فإنما ذلك من خصوصيَّة مادة النفس، لا من نفس النظر.

لا يُقال: فعلى هذا لا يتمُّ استدلالهم؛ لأنه لا يلزم من عدم إفادة النظر في هذه الخصوصيَّة عدمُ الإفادة في الطبيعيَّات والإلهيَّات؛ لأنا نقول: إنَّ هذا ليس باستدلال، بل تنبيهٌ بالأدنى على الأعلى.

قوله: «وعدم النظر لا يُنافي كونه بحيث...» إلخ، ويدل عليه قولهم في تعريف الدليل: «ما يُمكن التوصُّلُ بصحيح النظر فيه...» إلخ، فإن قيد «الإمكان» يُشعِر بأن

(١) زيادة من نسخة حالت أفندي.

• حاشية السيناي •

الدليل دليل وإن لم ينظر فيه بالفعل.

قوله: «إن أفادت فساد كلامنا كان النظرُ مفيدًا للعلم»، لا يُقال: إفادة فساد كلام الخصم لا يستلزمُ إفادةَ العلم؛ لجواز إلزام الخصم وإفساد كلامه[١]، وإن لم يكن النظر مفيدًا للعلم؛ لأنا نقول: إنما يكون ذلك إذا كان الإلزامُ مبنيًا على مقدمة مسلَّمة عند الخصم، وليس الأمر ههنا كذلك، فلا بدَّ أن يكون نظرُ الخصم مفيدًا للعلم؛ ليحصل الإلزام، إذا كان الخصم ممن لا يقنع بالظنيات، وهذا المعنى مما قرره الشارح في (شرحه للعقائد[٢]) بعبارة أخرى، والمآل واحد.

• حاشية البروسوي •

قوله: «لأنها لنفي...[٣]»، وحاصلُ هذا الوجه: أن الوجوهَ مسوقةٌ عند المخالفين لنفي اليقين بعد النظر وإن كانت جارية في نفي الظن أيضا، بخلاف الشبهة فإنها مسوقة لنفي العلم مطلقـًا، وفيه وجه آخر: وهو أنَّ الجوابَ عن لزوم إثبات الشيء بنفسه المذكورَ في الشُّبهة السابقةِ لما اشتملَ على تحقيقٍ وتدقيقٍ استحقَّ تلك الشبهةَ أن تُفرد عن الوجوه بالذِّكر.

قوله: «وينبغي أن لا تكون...» إلخ، من كلامِ الإمام، [وبناء [على] أن العدديات علوم متسقة منتظمة، قريبة من الأذهان، فلا يجري فيها وجه السمنية من ظهور الخطأ[٤]]

قوله: «من هذا النظر» ناظر إلى قوله: «لأن كثيراً من الناس»، وهو دليل بطلان

---

(١) بأن يكون مناقضا لما يعترف به الخصم مثلا (منه)

(٢) (٢١)

(٣) في نسخة (لا له لي) بعد هذه القولة: «أي: لأن الوجوه مسوقة لنفي اليقين والشبهة لنفي العلم مطلقا، وستسمع منا الفرق بين الشبهة وبين الخامس والسادس في جواب السادس، وفيه جواب آخر...» إلخ.

(٤) زيادة من نسخة (لا له لي)، وما بين معكوفين زيادة للسياق.

عدم الظهور بالمعنى الأوَّل، وقوله: «أو بعده» ناظر إلى قوله: «وكثيراً ما ينكشفُ»، وهو دليل بطلانِ عدم الظهور بالمعنى الثاني، وأنت تعلمُ أن ما ذكره المخالِفُ منقوضٌ بأحكام الحسِّ، فإنها ضروريَّةٌ عندهم، ومقبولةٌ، مع وقوعِ الغلط فيها.

قوله: «فإن النظر الصحيح...» ا. هـ، وردَّه الشريف: «بأن منشأ هذا اشتباهُ الضروريِّ الحاصل عقيب النظر بالنظريِّ»[1]، وكم بينهما، فإنَّ بعض الضروريَّات قد يحصلُ عقيب النظر؛ لا به، كالعلمِ بأن لنا لذةً من ذلك النظر أو الماء، أو فرحاً أو غما، وكذا قوله: «أفاد العلم بعدم المعارض»، من قبيل الاشتباهِ المذكور، فالصوابُ أن يُعلّلَ إبطالُ التسلسلِ بما أبطلَ به لزومَ إثبات الشيء نفسه في الشُّبهة السابقة، وبيانه[2]: أن الانتهاءَ قد يكون إلى نظر جزئيٍّ ينتج الكُلِّيَّةَ الموجبةَ أو المهملةَ، ويكون العلمُ بأن الاعتقادَ عَقِيبَه علمٌ بديهياً، مثلاً يُقال: كل نظرٍ صحيحٍ لا يعقبه منافٍ للعلم مشتمل على أن ما يقتضي العلم مع عدم المانعِ، وكلُّ ما هو مشتمل كذلك يفيد العلم ويستلزمه.

قوله: «ههنا قصور»، قال المولى الفناري[3]: فيه بحثٌ، بل بمعنى: أنه لا يحتاجَ بعد ذلك النظر إلى نظر آخر، وهذا هو المعنى المعهودُ للضروريِّ مع التقييد؛ إذ لو لا ملاحظة ذلك التقييد لَمَا توجَّه السؤالُ: بأن الحاصلَ بعد النظر إمّا ضروريٌّ، ويكون ترديداً قبيحاً، وتعيّن الجوابُ: بأنه حاصلٌ من النظر، فهو نظريٌّ، فيكون باقي المقدِّمات مستدركةٌ، وقد نقل في (المواقف)[4] عن الرازي مذهبَين؛ الأوَّل: أن جميعَ

---

(١) (٢٢١/١)

(٢) لا تخفى تمشية البيان المذكورِ في دفع التسلسل في منع المعارض العقليِّ، فيجري فيه أيضاً اختبارُ الضروريَّةِ والنظريَّة (منه)

(٣) فصول البدائع (١/ ٣٦)

(٤) (١/ ١٠٠-١٠٢)

التصوراتِ ضروريٌّ، والثاني: أن جميعَ العلوم ضروريٌّ، فلما ذهب في الجملة إلى أن الحاصلَ بعد النظر ضروريٌّ، كما ذهب إلى أنه نظريٌّ توجه السؤالُ بالاستفسار عن الشقَّين، فعُلِم أنَّ توجيهَ (الطوالع) صحيح، بل أحسن؛ لأن العلم بكون الاعتقاد الحاصل علماً لا يفيدُه النظرُ في جميع الأوقات؛ لجواز أن يلاحظ ولا يطلب كيفيَّة العلمِ الحاصل، وهذا كالعلم الحاصلِ بالخبرِ المتواتر، فإنه علمٌ، وإن لم يلاحظ كون العلم علماً، أقول: لا يخفى أن جعلَ مبنى الترديد واختيارَ شقِّه في الجوابِ اصطلاح أمرٍ لم يقلْ به أحدٌ، أو قولَ من أنكرَ الضروريَّ الوجدانيَّ لا يدفع قبح الترديد[1]، بل مثل هذا الاحتمال إن صَلُحَ أن يكون محملاً يمكن أن يحملَ على أقرب منه، وهو أن يجعلَ مبنى الترديد حيثية الوصف؛ أي: من حيث إنَّه حاصلٌ من النظر، يعني: أن حصولَه منه، إمَّا ضروريٌّ فلا يظهر خلافُه، أو يجعل مبناه جواز انقلاب النظريِّ ضروريّاً عند المتكلِّمين؛ أي: يجوز أن يخلقَ اللهُ علماً ضروريّاً بعد النظر، وأمَّا دعوى الأحسنيَّة فخروجٌ عن الإنصاف، وما ذكر في بيانِه يُمنعُ بأنَّ الكلامَ فيما يُعبَّر به إجمالاً عن الاعتقادات المخصوصة المرتبةِ على الأنظار الجزئيَّة، ويُحكم عليه بأنَّه علمٌ وحقٌّ بطريق الكُلِّيَّة الموجبة أو المهملة، فلا بدَّ أن تطلبَ كيفيَّة الاعتقاد الحاصل من الأنظار.

قوله: «بأن معنى الاستلزام»، كأنَّ المخالفَ زعمَ منه معنى كون النظر علَّةً موجبةً للعلم بالمنظور فيه، كإيجاب حركةِ اليد حركةَ المفتاح، ولذا توهَّم لزوم اجتماعهما معاً في الزمان.

---

(١) بعد هذا في نسخة (لا له لي): «على أن الضروري بالمعنى المذكور لا يُنافي ظهور الخطأ عقيبه، فكيف يريده المنكر، ويختاره المجيب في الجواب؟ وإن قبح الترديد يندفع بحذف المضاف أو التسامح، ولك أن تحمل الترديد على أقرب مما ذكره الفناري؛ وهو أن يجعل مبنى الترديد حيثية...» إلخ.

قوله: «بعد تسليم...»، يعني: أنَّا لا نُسلِّم إيَّاها؛ لأنَّ جميع الأفعال حسنة بالنسبة إلى الشارع، جائزةُ الصدور عنه عندنا.

قوله: «وكأن هذا مراد الآمديِّ»؛ يعني: أن الآمديَّ نظرَ إلى انحصار كونِ التكليفِ بالأفعال عندهم، ولذا جعل إيجابَ معرفة الله راجعاً إلى إيجابِ النظر فيها، وإلا فيُمكن الخلاصُ عن شُبهة المخالِف بما ذكرَه الإمامُ: «مِن أنَّ الإنسانَ يُمكنُه أن يعتقدَ ما يُناقضُ النظريَّ؛ بأن غفل عن موجبه، وهو النظر، فيكون النظريُّ مع وجوب حصولِه عن النظر مقدوراً للبشر، فلا ينتج التكليف، بخلاف الضروريِّ، فإن موجب الحكمِ فيه تصوُّر طرفَيه، فإذا تصوّر طرفيه حكماً إيجابياً لم يمكنْه بعد تصوُّرهما أن يعتقدَ السلبَ بينهما، فلا يجوز التكليف».

وقد سنح لي في الجواب عن شبهةِ المخالف: أن التكليفَ بالعلمِ قبل النظر، والعلمُ حينئذ مقدورٌ بلا ريبة، ووجوبه بعد النظر لا يُنافي تلكَ المقدوريَّة الحاصلةَ حين التكليف، وهذا في غاية الظهور.

قوله: «الرابع»، هذه شبهة من ينكره في الإلهيَّات والطَّبيعيَّات. [فإن قلت: المفهوم من هذا الوجه إنكار إفادة العلم مطلقا، قلت: منشأ الإنكار فيهما نفس النظر، وفي النفس خصوصية مادتها، لا نفس النظر[1]]

قوله: «فكيفَ فيما هو أبعدُ»، هذا من قبيل التنبيهِ بالأَدنى على الأعلى، لا من القياسِ الفقهيِّ، كما ترى.

قوله: «الخامس»، هذه الشُّبهةُ والتي بعدَها لمَن يُنكرُه في الإلهيَّات خاصَّة.

قوله: «أُجيبَ»؛ أي: بعد المساعدةِ في أنَّ الحقائقَ الإلهيَّةَ من ذاته وصفاتِه لا

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

تتصورُ، وإلَّا فيجوزُ أن يخلقَ اللهُ فينا العلمَ بكُنْه حقيقته وحقائق صفاته، على أن ما ذكره المخالفُ يلزمه في الظنِّ، كما ذكر في (المواقف)[1]؛ لأنه أيضاً تصديقٌ متفرِّعٌ على التصور، فيجبُ أن لا يكون حاصلاً في الإلهيَّات، وللمخالف أن يقولَ: إنَّ الظنَّ لضعفه يصلحُ أن يكون مبناهُ التصوُّرُ بوجهٍ، بخلاف اليقين، ولعلَّ الشارحَ لم يذكره لذلك، [بل أشار إلى ما قلتُ من الفرق لمحةً خفيّةً، حيث ذكر في أوّل احتجاج المخالف كلاماً حاصله: أن دلالة الشبهة السابقة على نفي العلم مطلقاً، ودلالة الوجوه الآتية على نفس اليقين خاصة، فلا وجه لجمعهما في قرَن واحد، ففهم من كلامه هذا أن الوجه الخامس والسادس كباقيهما في إفادة غير اليقين وعدم إفادة اليقين[2]].

قوله: «انتفاء الملزوم»؛ أي: انتفاء الملزوم الَّذي لا مدخلَ له في حصولِ لازمه، وهو ناظر إلى اختيار الشقِّ الأول.

قوله: «لا يُنافي كونه بحيث...»، وهذه الحيثيَّة لا تفارقُ الدَّليل نُظِرَ فيه أم لا، وذلك لأنَّ هذه الحيثيَّة هي الدلالةُ بالإمكان، وهي متفرِّعة على وجه الدلالة فقط، وهي المعتبرةُ في كون الدليل دليلاً، لا الدلالة بالفعل، المتوقِّفةُ على النظرِ فيه، [ويدل عليه أخذهم «الإمكان» في تعريف الدليل، وهو ما يمكن التوصل... إلخ[3]]

قوله: «قلنا ما ذكرتم...» إلخ، أقول: هذا إنما يفيدُ إذا قصدَ المخالفُ إبطالَ إفادة النظر باليقينِ، كما يبتني عليه السؤال على الإيراد المذكور، وأمَّا إذا قصد إيقاع الشكِّ فيها، فمقصودُه حاصلٌ كيف ما كانَ الحالُ، فردُّ الإيرادِ حينئذ مُوجَّهٌ، كما لا يخفى.

---

(١) (١/ ٢٣٥-٢٣٧)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

قال: **(وأمَّا النظرُ الفاسد فالصحيح أنه لا يستلزمُ الجهل؛ أمَّا عند فساد صورته فظاهر، وأمَّا عند فساد المادة فقط فلأن الكاذبَ قد يستلزمُ الصادقَ، كما إذا اعتقدنا أنَّ العالمَ أثرُ الموجِب، وكل ما كان أثراً لموجِب فهو حادثٌ. نعم قد يفيدُه، كما إذا اعتقد أنه غنيٌّ، وكلُّ غنيٍّ قديمٌ)**:

أقول: القائلونُ بأنَّ النظرَ الصحيحَ المقرونَ بشرائطِه يستلزمُ العلم، اختلفوا في أنَّ النظرَ الفاسدَ هل يستلزمُ الجهلَ، أي الاعتقادَ الغيرَ المطابق:

- فقال الإمامُ: يستلزمُه؛ لأنَّ مَن اعتقدَ أنَّ العالَمَ قديمٌ، وكلّ قديمٍ مستغنٍ عن المؤثر، استحالَ أنْ لا يعتقدَ أنَّ العالَمَ غنيٌّ عن المؤثر[1].

- وقيل: إنْ كان الفسادُ مقصوراً على المادةِ يستلزمُه، وإلَّا فلا. أمَّا الأولُ؛ فلأنَّ لزومَ النتيجةِ للقياسِ المشتملِ على الشرائطِ ضروريٌّ ابتداءً أو انتهاءً، سواء كانت المقدماتُ صادقةً أو كاذبةً، كما في المثال المذكور، وأمَّا الثاني؛ فلأنَّ معنى فسادِ الصورةِ أنَّه ليس من الضروبِ التي يلزمُها النتيجة.

والصحيحُ أنه لا يستلزمُ الجهلَ على التقديرين، أما عند فسادِ الصورةِ فظاهرٌ،

---

(١) قال الإمام الرازي في المحصل (ص١٣٧ - ١٣٨):

«النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منا ومن المعتزلة.

وقيل: إنه قد يستلزمه، **وهو الحق عندي**؛ لما أن كل من اعتقد أن العالم قديم، وكل قديم مستغن عن المؤثر، فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أن العالم غني عن المؤثر، وهو جهل.

احتجوا بأن النظر في الشبهة لو استلزم الجهل، لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيد الجهل.

جوابه: أنه معارض بأن النظر في الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيده العلم.

فإن جعلت هناك شرط الإفادة اعتقاد حقية تلك المقدمات، فهو جوابنا عما قالوه». اهـ

وأمَّا عند فسادِ المادَّةِ فقط بأنْ تكونَ الصورةُ مِن الضروبِ المنتجةِ، فلأنَّ اللازمَ مِن الكاذبِ قد لا يكونُ كاذباً، كما إذا اعتقدَ أنَّ العالَمَ أثرُ الموجبِ بالذات، وكلُّ ما هو أثرُ الموجبِ بالذاتِ فهو حادثٌ، فإنَّه يستلزمُ أنَّ العالَمَ حادثٌ، وهو حقٌّ مع كذبِ القياسِ بمقدمَتَيه. نعم، قد يفيدُ الجهلَ، كما إذا اعتقدَ أنَّ العالَمَ قديمٌ، وكلُّ قديمٍ مستغنٍ عن المؤثرِ.

والتحقيقُ أنَّه لا نزاعَ؛ لأنَّ[1] الفاسدَ صورةً لا يستلزمُ بالاتفاقِ، والفاسد مادةً فقط قد يستلزمُ وقد لا يستلزمُ، فمرادُ الإمامِ الإيجابُ الجزئيُّ كما في المثالِ المذكور، ومرادُنا نفيُ الإيجابِ الكليِّ لعدمِ اللزومِ في بعضِ المواد[2].

والقائلون بأنَّه لا لزومَ أصلاً يريدونَ اللزومَ الذي مناطُه صفة في الشبهة، بمعنى أنَّ الشبهةَ المنظورَ فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه بكونِها مناطاً للملازمةِ بينها وبينَ المطلوب، وإلا لَمَا انتفتِ الدلالةُ بظهورِ الغلطِ، ولكان المحققونَ بل المعصومونَ عن الخطأ أولى بأنْ يستلزمَ نظرُهم في الشبهةِ الجهلَ بناءً على أنهم أحقُّ بالاطلاعِ على وجهِ الدلالةِ فيها، وهذا بخلافِ الدليلِ فإنَّ له صفةً ووجهَ دلالةٍ في ذاتِه، وهو مناط استلزامِه المطلوب عند حصولِ الشرائط، وأمَّا اللزومُ العائدُ إلى اعتقادِ الناظرِ في بعضِ الصورِ كما إذا اعتقدَ حقِّيَّةَ المقدماتِ في المثالِ المذكور فلا نزاعَ فيه.

واعترَضَ الإمامُ بأنَّ عدمَ حصولِ الجهلِ للمحقِّ الناظرِ في شبهةِ المبطلِ يجوزُ أنْ يكونَ بناءً على عدمِ اطلاعِه على ما فيها مِن جهةِ الاستلزامِ، أو عدم اعتقادِه حقِّيَّةَ المقدماتِ، كما أنَّ نظرَ المبطلِ في دليلِ المحقِّ لا يستلزمُ العلمَ لذلك، وما ذكر مِن

---

(١) في الحجرية: «أنَّه لا نزاعَ في أنَّ...».

(٢) في حاشية السيد الشريف على مطالع الأنظار (١/ ٣٠٥):

«قيل: إن قولنا: (زيد جماد، وكل جماد جسم) ينتج أن (زيدًا جسم)، فالقياس فاسد من حيث المادة فقط، والنتيجة حقة». اهـ

كونِ المحقِّ أولى بالاطلاعِ إنما هو فيما يفيدُ الحقَّ والعلمَ لا الباطلَ والجهلَ.

• حاشية السيناپي •

قوله: «وهذا بخلاف الدليل؛ فإن له صفة، ووجه دلالة[1]»، هذا إنما يظهرُ فيمن جعل العالَم دليلًا على الصانع، فإن العالَم له صفة؛ هي التغير مثلًا، ووجه دلالة؛ وهو حدوثُه أو إمكانُه، على الطريقَين للمتكلِّمين والحكماء، أمّا من جعل الدليلَ هو المقدمات فلا يتصوَّر صفة غير وجه الدلالة.

• حاشية البروسوي •

قوله: «إن كان الفسادُ مقصوراً على المادة يستلزمه»، قيل: إنَّ قولنا: (زيد حمار، وكلُّ حمارٍ جسمٌ) ينتج: (أن زيدًا جسم)، فالقياسُ فاسدٌ من حيث المادةُ فقط، والنتيجةُ حقّة، وقد يتكلّفُ في دفعه: بأن النتيجةَ هي أن (زيداً جسمٌ حماريٌّ)، وهو كاذب قطعاً[2].

[قوله: «ليس لها لذاتها صفة ولا وجه» دلالة على مذهب من جعل العالم دليلاً على الصانع؛ فإن العالم له صفة، هي التغير مثلا، ووجه دلالة هو الحدوث أو الإمكان[3]]

قوله: «وعدم اعتقاد حقّيَّةِ المقدماتِ»، حتى لو اعتقدَ حقيَّتَها أدّاه النظرِ فيها إلى الجهل، وإن لم يكن رابطةٌ عقليَّة بينهما تكون منشأً للاستلزام، كدوران أفعالِ العبادِ على اختيارهم وجوداً وعدماً، فإنه يفيد الجهلَ بسبب اعتقادِه، وإن لم يكن له رابطةٌ عقليَّة، يكون بها مستلزماً في نفس الأمر لكون تلك الأفعال مخلوقةً لهم.

---

(١) نسخة حالت أفندي: «قوله: «بمعنى أن الشبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه بكونها مناطا...» إلخ، هذا إنما...».

(٢) في الحاشية: «كذا في حواشي التجريد».

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

قوله: «كما أنَّ نظرَ المبطلِ في دليل المحقِّ لا يستلزمُ العلمَ»؛ يعني: أنَّ عدمَ استلزامِ نظرِ المخالِفِ في دليل الموافِق النتيجة، لو دلَّ على عدم اللزومِ كليّاً بين المبادئ والمطلوب، لم يكن النظرُ الصحيح مستلزماً للعلم، فالحقُّ أنه لا استحالةٌ في أن يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقليَّة؛ لأجلها يستلزمُ بعضُها بعضاً، كما في المثالِ المذكورِ في الشرحِ سابقاً، فإنه لا فرق بين المقدِّمات الصادقةِ والكاذبةِ الواقعةِ على هيئة الشكل الأوَّل، مثلاً في استلزام النتيجة إنما الفرقُ بينهما في تحقُّقِ الملزوم في الأولى دون الثانية، وذلك لا مدخلَ له في الاستلزام، وظهورُ الغلطِ في النظر الفاسد لا يجب أن يكون في وجهِ الدلالة، أعني: تلك الرابطة العقليَّة، بل ربَّما كان في صدق المقدِّمات؛ بأن تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقليِّ الموجب للاستلزام القطعيِّ بحسب نفس الأمر، ولا شكَّ أن حصولَ العلم في الأولى والجهلِ في الثانيةِ يتوقَّفُ على اعتقاد حقيّة المقدِّمات بلا فرق.



[المبحث الثالث: في شروط النظر الصحيح ومحله]

المبحث الثالث: يشترط لمطلق النظر بعدَ شرائطِ العلمِ عدمُ الجزم بالمطلوب أو بنقيضه، إذ لا طلب مع ذلك. وتعدد الأدلة إنما هو لزيادة الاطمئنان، أو لتحصيل استعداد القبول في المتعلِّم بالاجتماع، أو في كل متعلِّم بدليل آخر.

وقال الإمام: المطلوب بالدليل الثاني كونُه دليلاً؛ وهو غير معلوم.

ويشترط للنظر الصحيح أن يكون في الدليل دون الشُّبهة، ومن جهة دلالتِه دون غيرِها، وهي الأمر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول، كإمكان العالَم وحدوثِه لثبوت الصانعِ، فالعالم هو الدليل، وثبوتُ الصانع هو المدلول، وكونه بحيث يفيدُ النظرُ فيه العلمَ بثبوت الصانع هو الدلالة، وإمكانُه أو حدوثُه هو جهةُ الدلالة. وهذه أمورٌ متغايرة فتتغايرُ العلوم المتعلقة بها، إلا أن جهة الدلالة شديدة الاتصال بالمدلول، فمن ههنا يوهم أن العلمَ بها هو نفس العلم بالمدلول.

ولا يُشترَطُ للنظر في معرفةِ الله تعالى وجود المعلِّم، لما ثبت من إفادة النظر الصحيح العلمَ على الإطلاق، ولأنه أيضاً يحتاج إلى معلِّم آخرَ فيتسلسل، إلا أن يُخصَّ الحكم بنظر غير المعلم أو ينتهي إلى الوحي. ولأنَّ العلم بصدقِه إما

بالنظر فتهافت، أو بقوله فدورٌ، أو بآخر فتسلسل.

وقد يُجابُ بأنَّه بالنظر المقرون بإرشادٍ من جهة المعلِّم.

واحتجَّتِ الملاحدة بكثرة اختلاف الآراء في الإلهيات، وتحقق الاحتياج إلى المعلِّم في أسهل العلوم والصناعات.

والجواب أنها لكثرة الأنظار الفاسدة، وأنَّ الاحتياج بمعنى تعذُّر الكسب بدونه غيرُ مسلَّم، وبمعنى تعسُّره غير متنازعٍ فيه، إذ لا خفاء في أن الإرشاد إلى المقدمات وحلّ الإشكالات نِعْمَ العونُ على تحصيل الكمالات.

* [الشرح]:

قال: (**المبحثُ الثالث: يشترط لمطلق النظر بعدَ شرائطِ العلمِ عدمُ الجزم بالمطلوب أو بنقيضه، إذ لا طلب مع ذلك. وتعدد الأدلة إنما هو لزيادة الاطمئنان، أو لتحصيل استعداد القبول في المتعلِّم بالاجتماع، أو في كل متعلِّم بدليل آخر.. إلخ**):

أقول: **يشترط** للنظرِ صحيحاً كان أو فاسداً، بعدَ شرائطِ العلمِ مِن الحياةِ والعقلِ وعدمِ النومِ والغفلةِ ونحو ذلك؛ أمران:

أحدهما: عدمُ العلمِ بالمطلوبِ؛ إذ لا طلبَ مع الحصولِ.

وثانيهما: عدمُ الجهلِ المركبِ به، أعني عدمَ الجزمِ بنقيضه؛ لأنَّ ذلك يمنعُه مِن الإقدامِ على الطلبِ[1]، إمَّا لأنَّ النظرَ يجبُ أنْ يكونَ مقارنـاً للشكِّ على ما هو رأيُ أبي

---

(١) في السلطانية: «النظر».

هاشمٍ[1]، والجهلُ المركبُ مقارنٌ للجزمِ فيتنافيان[2]، وإمَّا لأنَّ الجهلَ المركبَ صارفٌ عنه، كالأكلِ مع الامتلاءِ، على ما هو رأيُ الحكماءِ مِن أنَّ النظرَ لا يجبُ أنْ يكونَ مع الشكِّ، وإليه ذهبَ القاضي، بل ذهبَ الأستاذُ إلى أنَّ الناظرَ يمتنعُ أنْ يكونَ شاكّاً.

وما ذكرنا مع وجازتِه أوضحُ مما قال في (المواقف) أنَّ شرطَ النظرِ مطلقاً بعدَ الحياةِ أمرانِ:

الأولُ: وجودُ العقلِ. والثاني: عدمُ ضدِّه، أي ضد النظر، فمنه ـ أي مِن ضدِّه ـ ما هو عامٌّ أي ضدٌّ للنظرِ ولكلِّ إدراكٍ كالنومِ والغفلةِ مثلاً، ومنه ما هو خاصٌّ أي ضدٌّ للنظرِ دونَ الإدراكات، وهو العلمُ بالمطلوبِ والجهلُ المركبُ به[3].

فإنْ قيل: الجهلُ المركبُ ضدٌّ للعلم، فانتفاؤُه مندرجٌ في شرائطِ العلمِ، فيكونُ في عباراتِكم استدراكٌ.

قلنا: الجهلُ المركبُ بالمطلوب يكونُ ضداً للعلمِ به لا للعلمِ على الإطلاق؛ ليكونَ انتفاؤُه مِن جملةِ شرائطِ العلم.

وبهذا يظهرُ أنَّ تفسيرَ الضدِّ العامّ في عبارةِ (المواقفِ) بما يضادُّ العلمَ وجميع الإدراكاتِ كالنومِ والغفلةِ، والخاصّ بما يضادُّ العلمَ خاصةً كالعلمِ بالمطلوبِ والجهل المركب به، كلامٌ مِن قبيلِ الثاني.

فإنْ قيل: لو كان النظرُ مشروطاً بعدمِ العلمِ بالمطلوبِ لما جازَ النظرُ في دليلٍ ثانٍ

---

(١) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب أبو هاشم بن أبي علي البصري الجبائي نسبة إلى قرية من قرى البصرة (ت ٣٢١هـ)، وهو وأبوه من رؤوس المعتزلة، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما (الوافي بالوفيات ١٨/ ٢٦٣).

(٢) في الحجرية: «فيتناقضان».

(٣) المواقف وشرحه (١/ ٢٤٨).

وثالثٍ على مطلوبٍ؛ لحصولِ العلمِ به بالدليلِ الأول.

أجيبَ بأنَّ ذلك إنما يشترطُ حيث يقصدُ بالنظرِ طلبُ العلمِ أو الظنِّ، لكن قد يُوردُ صورةَ النظرِ والاستدلالِ لا لذلك، بل لغرضٍ آخرَ عائدٍ إلى الناظرِ وهو زيادةُ الاطمئنانِ بتعاضدِ الأدلةِ، أو إلى المتعلمِ بأنْ يكونَ ممَّن يحصلُ له استعدادُ القبولِ باجتماعِ الأدلةِ دونَ كلٍّ واحد، أو بهذا الدليلِ دون ذاك، فإنَّ الأذهانَ مختلفةٌ في قبولِ اليقين، فربما يحصلُ للبعضِ مِن دليلٍ ولبعضٍ آخرَ مِن دليلٍ آخرَ، وربما يحصلُ مِن الاجتماعِ كما في الإقناعيَّات.

وقال الإمام: «النظرُ في الدليلِ الثاني نظرٌ في وجهِ دلالتِه أي المطلوب منه كونه دليلاً على النتيجة، وهو غيرُ معلومٍ»[1]، والحقُّ أنَّ هذا لازمٌ، لكنَّ المطلوبَ والنتيجةَ اسمٌ لِمَا يلزمُ المقدماتِ بالذاتِ وبالتعيين، وهو القضيةُ التي موضوعُها موضوعُ الصغرى ومحمولُها محمولُ الكبرى، وأمَّا النظرُ الصحيحُ فيشترطُ أنْ يكونَ نظراً في الدليلِ دونَ الشبهةِ، وأنْ يكونَ النظرُ فيه مِن جهةِ دلالتِه، وهي الأمرُ الذي بواسطتِه ينتقلُ الذهنُ مِن الدليلِ إلى المدلول، فإذا استدلَلْنا بالعالَمِ على الصانعِ بأنْ نظرْنا فيه، وحصَّلْنا قضيتينِ: إحداهما: أنَّ العالَمَ حادثٌ، والأخرى: أنَّ كلَّ حادثٍ له صانعٌ؛ ليُعلَمَ مِن ترتيبِهما أنَّ العالَمَ له صانعٌ، فالعالَمُ هو الدليلُ عند المتكلِّمينَ، لا نفس المقدمتين المرتبتينِ على ما هو اصطلاحُ المنطق، وثبوتُ الصانعِ هو المدلولُ، وكونُ العالَمِ بحيثُ يفيدُ النظرُ فيه العلمَ بثبوتِ الصانعِ هو الدلالة، وإمكانُ العالَمِ وحدوثُه الذي هو سببُ الاحتياجِ إلى المؤثرِ هو جهةُ الدلالة، وهذه الأربعةُ أمورٌ متغايرةٌ، بمعنى أنَّ المفهومَ مِن كلٍّ منها غيرُ المفهومِ مِن الآخر، فتكونُ العلومُ المتعلقةُ بها متغايرةً بحسبِ الإضافةِ.

قال الإمام حُجَّةُ الإسلام:

---

(١) المحصل (ص١٢٩).

«لمَّا كانت جهةُ الدلالةِ في القياسِ هو التفطُّنُ لوجودِ النتيجةِ بالقوةِ في المقدمةِ، أَشْكَلَ على الضعفاءِ فلم يعرفوا أنَّ وجهَ الدلالةِ عينُ المدلول أو غيره، والحقُّ أنَّ المطلوبَ هو المدلولُ المستنتج، وأنه غيرُ التفطُّنِ لوجودِه في المقدمةِ بالقوة»[1].

وبالجملة، فالمشهورُ مِن الاختلافِ في هذا البحثِ هو الاختلافُ في مغايرةِ جهةِ الدلالةِ للمدلول، ويتفرَّعُ عليه الاختلافُ في تغايرِ العلم بهما على ما قال الإمامُ الرازيُّ وغيرُه، أنَّ العلمَ بوجهِ دلالةِ الدليلِ هل يُغايرُ العلمَ بالمدلول؟

فيه خلافٌ، والحقُّ المغايرةُ لتغايرِ المدلولِ ووجهِ الدلالة.

وأمَّا ما ذكرَ في (المواقف) مِن أنَّ الخلافَ في أنَّ العلمَ بدلالةِ الدليلِ هل يغايرُ العلمَ بالمدلولِ، وفي أنَّ وجهَ الدلالةِ هل يغايرُ الدليلَ[2]، فلم يوجدْ في الكتبِ المشهورة، إلاَّ أنَّ الإمامَ[3] ذكرَ في بيانِ مغايرةِ العلمِ بوجهِ الدلالةِ للعلمِ بالمدلولِ أنَّ ههنا أمورًا ثلاثة هي: العلم بذاتِ الدليلِ كالعلمِ بإمكانِ العالَم، والعلم بذاتِ المدلولِ كالعلمِ بأنَّه لا بدَّ له مِن مؤثِّر، والعلم بكونِ الدليلِ دليلاً على المدلولِ[4].

ولا خفاءَ في تغايرِ الأولَين، وكذا في مغايرةِ الثالثِ لهما؛ لكونِه علماً بإضافةٍ بين الدليلِ والمدلولِ مغايرة لهما، وهذا الكلامُ ربما يُوهمُ خلافاً في مغايرةِ العلمِ بدلالةِ الدليلِ للعلمِ بالمدلول، حيث احتيجَ إلى البيانِ، وجَعْلُ العلم بإمكانِ العالَمِ ـ مع أنَّه وجهُ الدلالةِ ـ مثالاً للعلمِ بذاتِ الدليلِ يوهمُ القولَ بأنَّ وجهَ الدلالةِ نفسُ الدليل.

---

(١) المستصفى (ص٤٢).

(٢) المواقف وشرحه (١/ ٢٨٨).

(٣) في السلطانية وخواجه زاده: «إلا أن العالم ذكر..».

(٤) المحصل (ص١٣٩-١٤٠).

وفي (نقدِ المحصل) **ما يُشعرُ** [بعدم التفرقة بين دلالة الدليل ووجه دلالته][(١)] **وبالخلافِ** في وجوبِ مغايرتِه للدليلِ والمدلول؛ لأنَّه قال:

«إنَّ هذه المسألةَ إنما تجري بين المتكلِّمينَ عند استدلالِهم بوجودِ ما سوى اللهِ تعالى على وجودِه تعالى، فيقولون: لا يجوزُ أنْ يكونَ وجهُ دلالةِ وجودِ ما سوى اللهِ تعالى على وجودِه مغايراً لهما؛ لأنَّ المغايرَ لوجودِه تعالى داخلٌ في وجودِ ما سواه، والمغايرُ لوجودِ ما سواه هو وجودُه فقط.

والجوابُ أنَّ العلمَ بوجهِ **دلالةِ** الدليلِ على المدلولِ الذي هو مغايرٌ لهما هو أمرٌ اعتباريٌّ عقليٌّ ليس بموجودٍ في الخارج كما سيجيءُ في تحقيقِ التضايفِ»[(٢)]، هذا كلامُه.

[وأنت خبيرٌ بأنَّ الأمرَ الاعتباريَّ الإضافيَّ هو دلالةُ الدليلِ على المدلولِ، **لا وجهُ الدلالةِ الذي** هو صفةٌ في الدليلِ كالإمكانِ والحدوثِ في العالَمِ.

ثم ظاهرُ عبارتِه أنَّ المحكومَ عليه يكونُ أمراً اعتبارياً هو العلمُ بوجهِ الدلالةِ، وفسادُه بيِّن][(٣)].

حاشية السينابي

قوله: «وبهذا يظهر أن تفسير الضدِّ العامِّ في عبارة (المواقف) لِمَا يضادُّ العلم وجميع الإدراكات...»، إلى قوله: «... والخاصُّ لِمَا يضادُّ العلمَ خاصَّةً»، قد يُقال: المرادُ العلمُ المقصود بالنظر؛ لأنه يُنافي قصدَه وطلبَه، والدليل عليه: أنه جعل العلم

(١) زيادة من نسخة خواجه زاده.

(٢) تلخيص المحصل (ص٦٥).

(٣) ما بين المعكوفتين من النسخة الحجرية، وهو مثبت في هوامش السلطانية وخواجه زاده على كونه في نسخة أخرى.

قسيمًا لمطلَقِ الإدراك، ومعلومٌ أن ما يُقابل الإدراكَ هو العلم[١] بالمطلوب، لا مطلق العلم، ولا يخفى عليك أن جعلَه مقابلًا للإدراك مطلقًا، بناء على أن الإدراك يستعمل في معرفة الأعيان المحسوسة، والعلمَ في المعاني، فالعامّ ما يضادُّ العلم والإدراك مطلقًا[٢]، والخاصُّ ما يضادُّ العلم خاصَّة، فيلزم جعل الجهل المُركَّب ضدًّا للعلم [مطلقا[٣]]، وليس كذلك، ومن هذا[٤] عُلِم فائدةُ نقل تفسير الضدِّ العامِّ أيضًا، وإلَّا فمحلُّ الاعتراض هو تفسير الضدِّ الخاصِّ، نعم يُمكن أن يُقال: المراد أنه يضادُّ العلم بالمطلوب؛ وذلك لأنَّ العلم بالمطلوب لا يضادُّ مطلق العلم، كالعلم بالمقدمات مثلًا[٥].

قوله: «لغرض آخر عائد إلى الناظر، وهو زيادة الاطمئنان...» إلخ، وعلى هذا يُمكن تقرير الجواب بحيث يكون خاليًا عن التكلُّف، بناءً على أن اليقينَ قابلٌ للتفاوت، وهو أن عدم العلم بالمنظور فيه شرطٌ على الوجه الذي يطلب، فلمَّا كان لليقين مراتبُ متفاوتة، وكل مرتبة يُمكن طلبُها، فعدم علمه بذلك الوجه شرط لطلبه، وهو لا يُنافي الطلب؛ لأن المطلوب مرتبة أخرى منه، ومن هذا التقرير اندفع ما يتوهَّم: مِن أن حصول زيادة الاطمئنان إنما يكون إذا انضمَّ الضرورةُ إلى الاستدلال، كما في قصة إبراهيم ﷺ في قوله: ﴿لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠].

قوله: «والحقُّ أن هذا لازمٌ، لكنَّ المطلوب والنتيجة...» إلخ، لا يخفى عليك أن النظر كما يفيدُ العلمَ بالنتيجة يفيدُ العلم بوجه الدلالة، كما اعترف به حيث قال: «والحقُّ أن هذا لازم»؛ أي: ثابت، فيجوزُ أن يتعيَّن قصدُ أحدهما عند تعذّر قصدهما معًا، وهذا

---

(١) نسخة حالت أفندي: «هو العلم المقصود بالنظر».

(٢) فإن الجهل المركب ضد للعلم بالمطلوب، لا للعلم على الإطلاق (منه)

(٣) زيادة من نسخة حالت أفندي.

(٤) لأن الفساد ينشأ من تفسيرهما معا (منه)

(٥) أي: بمقدمات ذلك المطلوب (منه)

قسيمًا لمطلَقِ الإدراك، ومعلومٌ أن ما يُقابل الإدراكَ هو العلم[١] بالمطلوب، لا مطلق العلم، ولا يخفى عليك أن جعلَه مقابلًا للإدراك مطلقًا، بناء على أن الإدراك يستعمل في معرفة الأعيان المحسوسة، والعلمَ في المعاني، فالعامّ ما يضادُّ العلم والإدراك مطلقًا[٢]، والخاصُّ ما يضادُّ العلم خاصَّة، فيلزم جعل الجهل المُركَّب ضدًّا للعلم [مطلقا[٣]]، وليس كذلك، ومن هذا[٤] عُلِم فائدةُ نقل تفسير الضدِّ العامِّ أيضًا، وإلاَّ فمحلُّ الاعتراض هو تفسير الضدِّ الخاصِّ، نعم يُمكن أن يُقال: المراد أنه يضادُّ العلم بالمطلوب؛ وذلك لأنَّ العلم بالمطلوب لا يضادُّ مطلق العلم، كالعلم بالمقدمات مثلًا[٥].

قوله: «لغرض آخر عائد إلى الناظر، وهو زيادة الاطمئنان...» إلخ، وعلى هذا يُمكن تقرير الجواب بحيث يكون خاليًا عن التكلُّف، بناءً على أن اليقينَ قابلٌ للتفاوت، وهو أن عدم العلم بالمنظور فيه شرطٌ على الوجه الذي يطلب، فلمَّا كان لليقين مراتبُ متفاوتة، وكل مرتبة يُمكن طلبُها، فعدم علمه بذلك الوجه شرط لطلبه، وهو لا يُنافي الطلب؛ لأن المطلوب مرتبة أخرى منه، ومن هذا التقرير اندفع ما يتوهَّم: مِن أن حصول زيادة الاطمئنان إنما يكون إذا انضمَّ الضرورةُ إلى الاستدلال، كما في قصة إبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠].

قوله: «والحقُّ أن هذا لازمٌ، لكنَّ المطلوب والنتيجة...» إلخ، لا يخفى عليك أن النظر كما يفيدُ العلمَ بالنتيجة يفيدُ العلم بوجه الدلالة، كما اعترف به حيث قال: «والحقُّ أن هذا لازم»؛ أي: ثابت، فيجوزُ أن يتعيَّن قصدُ أحدهما عند تعذّر قصدهما معًا، وهذا

---

(١) نسخة حالت أفندي: «هو العلم المقصود بالنظر».

(٢) فإن الجهل المركب ضد للعلم بالمطلوب، لا للعلم على الإطلاق (منه)

(٣) زيادة من نسخة حالت أفندي.

(٤) لأن الفساد ينشأ من تفسيرهما معا (منه)

(٥) أي: بمقدمات ذلك المطلوب (منه)

نظير اللامِّ الداخلة على المضارع في: ﴿إِنِّي لَيَحْزُنُنِيٓ أَن تَذْهَبُواْ بِهِۦ﴾ [يوسف: ١٣]، فإنه يدل على التأكيد والحال، فعند تعذُّر قصدهما معًا تعيَّن قصدُ أحدهما؛ أعني: مجرَّد التأكيد، كما في هذه الآية الكريمة؛ وذلك لأنّ «أَنْ» علم الاستقبال، فكأنهم قاسوا الدليل العقليَّ على الدليل اللفظي.

لا يُقال: لا نزاع في حصوله من النظر، كحصول العلم بعدم المعارض، إلا أن الاعتراضَ على جعله نتيجة النظر، لأنَّا نقول: الإمامُ لم يجعل نتيجتَه النظر، بل التغيير زيادة من الشارح ليتأتَّى الاعتراض، ولو سُلِّمَ فالمراد من النتيجة هنا هو المعنى اللغوي، فإنَّ كلَّ حاصل من الشيء الذي قصد ذلك منه، نتيجة لذلك الشيء.

قوله: «وبالتعيين هو القضية التي موضوعُها موضوعُ الصغرى...» إلخ، إشارة إلى ما مرَّ من أن الأشكال الباقية في الحقيقة راجعة إلى الشكل الأول، وأنَّه البرهان في الحقيقة، دون ما عداه.

قوله: «جهة الدلالة في القياس هو التفطُّن...» إلخ، لا يُقال: قد مرَّ آنفًا أن جهة الدلالة هي إمكانُ العالَم أو حدوثُه، لا التفطُّن المذكور؛ لأنا نقول: ما مرَّ كان مبنيًّا على اصطلاح المتكلم في الدليل، وما ذكره حُجَّةُ الإسلام مبنيٌّ على اصطلاح المنطق، وأشار إليه بقوله: «جهة الدلالة في القياس...» إلخ.

قوله: «أشكلَ على الضعفاء فلم يعرفوا أن وجهَ الدلالة عينُ المدلول...» إلخ، وإنما لم يعرفوا؛ لأنهم جوَّزوا المسامحة في قولهم: «جهة الدلالة تفطُّن وجود النتيجة»، باعتبار أن المرادَ النتيجةُ المتفطَّنة [كما[1]] في قولهم: «حصول الصورة»، فإن أمثال هذه المسامحة شائعةٌ في عباراتهم. لا يُقال: الحملُ على المسامحة ليس من ضعف الرأي، بل الأقوياء أيضًا يفعلون ذلك؛ لأنا نقول: نعم، إلا أنه بعد الحمل على

(١) زيادة من نسخة حالت أفندي.

• حاشية السيناپي •

المسامحة لا يفيد العينية أيضاً؛ لأن الحاصل حينئذٍ هو النتيجة المتفطَّنة الموجودة بالقوَّة في المقدمة، ومعلومٌ أن النتيجة بالقوة ليست عين النتيجة بالفعل.

قوله: «والجواب: أن العلم بوجه دلالة الدليل...» إلخ، الظاهر أن يقول: «والجواب: أن وجهَ دلالة الدليل...» إلخ، ولعلَّ قوله «هذا كلامه» إشارة إلى هذا.

• حاشية البروسوي •

قوله: «يمتنع أن يكون شاكّاً»، كأنَّ رسوخَ مساواة الطرفَين مانعٌ عنده عن الترجيح، فكذا عن طلبِه، كمنع الجهل المركَّب عن التوجُّه إلى نقيض ما جزم به.

قوله: «مِن قَبيل الثاني»؛ أي: ممَّا يضادُّ العلمَ خاصةً، حيث جعل العلمَ بالمطلوب ضداً للعلم، والواجبُ أن يجعله ضداً للنظر والطلب، فإن حصول المطلوب منافٍ لطلبه، فقوله: «من قبيل الثاني» من قبيل الإيهام.

[قوله: «زيادة الاطمئنان...»، وحينئذ كان لليقين مراتب متفاوتة، وكل مرتبة يمكن طلبها، فعدم العلم بها شرط لطلبها، ولا تحصيل للحاصل؛ لأنه مرتبة أخرى[1]]

قوله: «والحقُّ أن هذا» أي: كونه دليلاً على النتيجة «لازم» ا. هـ، حاصلُه: تخصيصُ اسم المطلوب بالنتيجة، ومن خصَّصَه بها خصَّ اشتراطَ عدم العلم بالمطلوب بالنظر للعلمِ بالنتيجة، ومن عمَّمه لوجهِ الدلالةِ عمَّمَ الاشتراطَ للنظر الثاني والثالث، ورَدَّ الشارحُ النِّحريرُ طريقَ التعميم، كما هو المفهومُ من كلام الإمام، والحَبْرُ الشريف ساعده في ردِّ طريقِ التعميم، إلَّا أنَّه أومأ إلى تصحيحِ كلام الإمامِ[2]، حيث قال: «المقصودُ بالنظر ههنا ليس هو [العلم بالمنظور فيه الذي هو

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) ووجه التصحيح: أن الفائدةَ في طلبه لمَّا رجعَت إلى أصل المطلوب، لم يكن الدليل الثاني أجنبيًا عنه، وصلح أن يسوق عليه، نعم التأويل بالاطمئنان إذا اعتبر ابتداء في أصل المطلوب=

النتيجة بل] العلمُ بوجهِ الدلالةِ في الدليل الثاني... [والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني[1]] زيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلَّة» تدبر تدْرِ ما أطلعناك عليه من رموزِ كلام الشريف، وهيهات التنبُّهُ لِلَمَحَاته عن الغبيِّ السخيف.

قال بعض الأفاضل خضر -حسَّن عيشَه[2]- في بيان مراد الإمام: «إنَّ الغرضَ من النظر في الدليل الثاني العلمُ بكونه دليلاً على النتيجة، لا العلمُ بالنتيجة، وذلك بواسطةِ نظر آخرَ يلزمُ هذا النظر، ويفيد العلمَ بنتيجة هذا النظر اللازم»؛ أعني: يكونُ الدليلُ الثاني دليلاً لنتيجة الأصل، فإنَّا إذا نظرنا في الدليل الثاني من جهة دلالتِه حصل لنا مقدمتانِ صغرى وكبرى، يلزمُهما النتيجةُ الحاصلةُ من الدليل الأوَّل، عرفنا كونه دليلاً على تلك النتيجة، ومفيداً للعلم بها، بواسطة نظرٍ غير النظرِ الأوَّل محصلٍ لمقدمَتين صغرى وكبرى، يُنتجان العلمَ بكون الدليل الثاني دليلاً على النتيجة المذكورة، بأن يُقال: هذا يفيدُ النظر فيه من جهة دلالتِه العلمَ بالنتيجة المذكورة، وكلُّ ما يفيد النظر فيه من جهة دلالته العلمَ بالنتيجة فهو دليلٌ عليها، وهذا قياسٌ يفيد العلمَ بكون الدليلِ الثاني دليلاً عليها، وهو نتيجةُ هذا القياس، لازم للمقدِّمَتَين المذكورتَين فيه.

[قوله: «هو القضية التي موضوعها...» إلخ، إشارة إلى ما مر من أن الأشكال الباقية راجعة إلى الشكل الأول، وأنه البرهان حقيقة[3]]

= لكان أقرب، إلا أن غرضَ الشريف بهذا التأويل تصحيح كلام الإمام، ودفع ما أشار إليه الشارحُ من بطلانه بقوله: «والحق...» فلا ينافيه أقربيةُ ما ذكرناه من التأويل ابتداء في أصل المطلوب (منه) [ثم علق على هذه الحاشية أي: على آخر كلامه أي: «ما ذكرناه من التأويل» بقوله:] أي: من غير أن يصارَ إلى جعل دلالة الدليل مطلوباً (منه)

(1) زيادة من شرح المواقف (1/ 249 ـ 250)

(2) في الحاشية: «مولانا خضر شاه».

(3) زيادة من نسخة (لا له لي)

قولـه: «وأن يكـونَ فيـه من جهة دلالته»؛ لأنَّ النظر فيه لا من جهة دلالته لا ينفع ولا يُوصِلُ إلى المطلوب؛ لأنه بهذا الاعتبار أجنبيٌّ منقطعُ التعلُّق عنه، كما إذا نظرنا في العالَم باعتبار صغرِه أو كبرِه، وطولِه أو قصرِه.

قوله: «قال حُجَّة الإسلام»، وهذا القولُ مبنيٌّ على اصطلاح المنطقِ: من أن الدليل هو القياسُ المركَّبُ من المقدِّمَتَين، وأن جهة الدلالة التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدِّمة، [أي: النتيجة المتفطنة الموجودة بالقوة في المقدمة لا بالفعل، حتى يكون عين النتيجة، فجعلها جهة الدلالة على اصطلاح المنطق بقرينة قوله في القياس، فلا ينافي آنفاً من أن جهة الدلالة هي الإمكان أو الحدوث[1]].

قولـه: «في أن العلـم بدلالـة الدليـل»، وإن حُمِلَ على حذف المضافِ يوافقُ المشـهور؛ أي: العلـمُ بوجـهِ دلالـة الدليـل.

قوله: «ما يشعرُ بالخلافِ»؛ أي: لا نزاعَ في أن وجهَ الدلالة قد يكون مغايراً للدليل والمدلول، وإنما النزاعُ في أنه هل يجب مغايرته لهما أم لا؟ فمنهم من قال بالوجوب، ومنهم من قال بعدم الوجوب، واستدلَّ بوجهَين؛ أحدُهما: لو وجبت المغايرة لزم التسلسل؛ لأنا ننقلُ الكلامَ إلى ذلك الوجه الَّذي هو سببُ دلالة الدليل، كالإمكان مثلاً، فإنه أيضـاً دليلٌ يدلُّ على وجود الصانع، فوجب أن يكون له وجهُ دلالة مغايرة، فيلزم التسلسل، والثاني: أن الحدوثَ أو الإمكان -الَّذي هو وجه الدِّلالة في المثال المذكور- ليس غير العالم والصانع؛ إذ لا واسطةَ بينهما، ونحن نستدلُّ بالعالَم على الصانع، من غير أمر هو غير الدَّليل، فثبت أنَّه لا تجب المغايرة، وجواب الثاني ما ذكره صاحب (النقد)، كما نقله الشارح، وجواب الأوَّل: منع كون وجه الدِّلالة دليلاً أيضـاً.

والعارف باصطلاحهم في الدَّليل ووجه الدِّلالة لا يخفى عليه هذا، وأنَّ وجه

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

• حاشية البروسوي •

الدِّلالة فيما ذكرنا من الحدوث أو الإمكان -الَّذي هو أمرٌ اعتباريٌّ- ليس بدليل على مصطلحهم.

[اعلم أنه وقع في بعض النسخ بعد قوله: «هذا كلامه»: «وأنت خبير بأن الأمر الاعتباري الإضافي هو دلالة الدليل على المدلول، لا وجه الدلالة، الذي هو صفة في الدليل، كالإمكان والحدوث في العالم، ثم ظاهر عبارته أن المحكوم عليه بكونه أمراً اعتباريًا هو العلم بوجه الدلالة وفساده بيّن» انتهى، يعني: أن الإمكان وإن كان أمراً اعتباريًا حقيقيًّا، لكنه ليس بإضافي، كما هو المفهوم من قول الناقد[1]، كما سيجي في تحقيق التضايف، ولعله اكتفى في البعض الآخر من [......[2]] بإشارة قوله: «هذا الكلام»، إذ لا يخلو عن لمحة إلى ما في (النقد) من عدم النقد[3]].

قوله[4]: «لا وجه الدِّلالة الَّذي هو صفةٌ في الدَّليل كالإمكان»؛ يعني: أنه وإن كان أمراً اعتباريّاً حقيقياً؛ أي: أمراً ذهنيّاً ثابتاً في حدِّ نفسه مطابقاً للواقع، لكنَّه ليس بإضافيٍّ، كما هو المفهومُ من قول الناقد كما سيجيء في تحقيق التضايُف.

قال: (**ولا يشترطُ للنظرِ في معرفةِ اللهِ تعالى وجودُ المعلِّم**):

أقول: خلافاً للملاحدةِ.

لنا وجوهٌ:

الأول: أنَّه قد بيَّنَّا إفادةَ النظرِ الصحيحِ المقرونِ بالشرائطِ العلمَ على الإطلاقِ، سواءٌ كان في المعارفِ الإلهيةِ أو غيرها، وسواءٌ كان معه معلِّمٌ أو لا. وأمَّا إمكانُ تحصيلِ

---

(١) أي: المحقق الطوسي.

(٢) كلمة غير واضحة.

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي).

(٤) هذه القولة ليست في نسخة (لا له لي)، وقارن بما في القولة الماضية.

المقدماتِ الضروريةِ وترتيبها على الوجهِ المنتجِ بمعونةِ صناعةِ المنطقِ فمعلومٌ بالضرورة.

الثاني: أنَّ نظرَ المعلِّمِ أيضاً لكونِه نظراً في معرفةِ اللهِ تعالى يحتاجُ إلى معرفةِ معلِّمٍ آخرَ ويتسلسلُ، إلَّا أنْ نخصَّ الاحتياجَ إلى المعلِّمِ بغيرِ المعلِّمِ، ونجعلَ نظرَ المعلِّمِ كافياً لكونِه مخصوصاً بتأييدٍ إلهيٍّ، أو تنتهي سلسلةُ التعليمِ إلى النبيِّ ﷺ المستندِ علمُه إلى الوحي.

الثالثُ: أنَّ إرشادَ المعلِّمِ لا يفيدُنا إلَّا بعدَ العلمِ بصدقِه، وصدقُه إمَّا أنْ يُعلمَ بالنظرِ فيكونُ النظرُ كافياً في المعرفةِ حيث أفادَ صدقَ المعلمِ المفيد للمعرفة، وإمَّا أنْ يعلمَ بقولِ ذلك المعلِّمُ فيدورُ؛ لأنَّ قولَه ـ أي إخباره عن كونِه صادقاً ـ لا يفيدُ كونَه كذلك إلا بعدَ العلمِ بأنَّه صادقٌ ألبتة، وإمَّا بقولِ معلمٍ آخرَ وهكذا إلى أنْ يتسلسلَ.

وقد يجابُ بأنَّا لا نجعلُ المعلِّمَ مستقلّاً بإفادةِ المعرفةِ ليلزمَنا العلمُ بكونِه صادقاً لا يكذبُ ألبتةَ، بل نجعلُ المفيدَ هو النظرُ المقرونُ بإرشادٍ منه إلى الأدلةِ ودفعِ الشُّبَه، لكونِ عقولنا قاصرةً عن الاستقلال بذلك، مفتقرةً إلى إمامٍ يعلِّمُنا الأدلةَ ودفعَ الشُّبَهِ ليحصلَ لنا بواسطةِ تعليمِه وقوةِ عقولِنا معرفة الحقائقِ الإلهيةِ التي مِن جملتِها كونُه إماماً يستحقُّ الإرشادَ والتعليم.

ثمَّ لا يخفى أنَّ ما ذُكرَ مِن الوجوهِ بتقديرِ تمامِها إنما يرادُ الاحتياجُ إلى المعلِّمِ في حصولِ المعرفةِ، وأمَّا لو أرادوا الاحتياجَ إليه في حصولِ النجاة، بمعنى أنَّ معرفةَ الثاني بالنظرِ لا تُفيدُ النجاةَ ما لم يتَّصلْ به تعليمٌ ولم يكن مأخوذاً مِن معلِّمٍ وامتثالاً لأمرِه على ما قال النبيُّ ﷺ: «أُمِرتُ أنْ أقاتلَ الناسَ حتى يقولوا: لا إله إلّا الله»[1]، وفي التنزيلِ: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩] و﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١]،

---

(١) رواه البخاري (١/ ١٥٣، باب فضل استقبال القبلة، رقم ٣٨٥) ومسلم (١/ ٥١، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، رقم ٢٠).

وكثيرٌ مِن المعترفينَ[١] بالصانعِ ووحدانيَّتِه كانوا كافرينَ بناءً على عدمِ أخذِهم ذلك مِن النبيِّ ﷺ وعدمِ امتثالِهم أمرَه؛ فطريقُ الردِّ عليهم: أنَّ حاصلَ ما ذكرتم الاحتياجُ في النجاةِ إلى معلِّمٍ عُلِمَ صدقُه بالمعجزاتِ، وذلك هو النبيُّ ﷺ وكفى به إماماً ومرشداً إلى قيامِ الساعة، مِن غيرِ احتياجٍ في كلِّ عصرٍ إلى معلِّمٍ يجدِّدُ طريقَ الإرشادِ والتعليم، وتتوقَّفُ النجاةُ على متابعتِه والاعترافِ بإمامتِه.

وأمَّا احتجاجُ الملاحدةِ مع الجوابِ عنه فظاهرٌ مِن المتنِ.

• حاشية السيالي •

قوله: «أفاد صدق المعلم المفيدِ للمعرفة»، كأنه قصد به الرَّدَّ على من زعم أنه لا يلزمُ من كفاية النظر في معرفة المعلِّم كفايته في معرفة الله تعالى، ووجه الرَّدِّ: أن الكافي في الشيء كافٍ في ذلك الشيء، ولا يخفى أن الكفاية على هذا الوجه لا يوجب الاستغناء عن المعلِّم؛ ضرورةَ أن كفاية النظرِ في معرفة الله تعالى محتاجةٌ إلى توسطه.

قوله: «بل يجعل المفيد هو النظر المقرون بإرشاد منه إلى الأدلَّة[٢] ودفعِ الشُّبَه»، فإنْ قلتَ: قد ذُكِرَ من قبلُ أنَّ تحصيل المقدِّماتِ الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق معلومٌ بالضرورة، لا يحتاج إلى الإمام، قلتُ: المراد فيما سبق إمكان تحصيل المقدمات وترتيبها، والمراد هنا الإرشادُ لا الإمكان[٣]، أو نقول: المرادُ من الدليل هنا هو المفردُ، أعني: العالَم، والمقدِّماتُ تحصلُ بعد النظر فيه، فالإمام يرشد إلى الدليل، والعقلُ يأخذ المقدماتِ منه، فيجعله نظرًا صحيحًا.

---

(١) في السلطانية: «المعرّفين».

(٢) نسخة حالت أفندي: «الدلالة».

(٣) ويجوز اشتراط الممكن في وجوده شرط (منه)

[قوله: «أفاد صدق المعلم المفيد للمعرفة»؛ لأن الكافي في الكافي في الشيء كافٍ في ذلك الشيء.

قوله: «وقد يجاب...»، ولعله أشار بكلمة «قد» إلى أنه جدليّ، وأن ما ذكره سابقاً كلام تحقيقي حدسي، يفيد الناظر، وإن لم يفد المناظر، وهو أن تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق معلومٌ بالضرورة، لا يحتاج إلى الإمام[1]].

قوله: «فطريق الردِّ عليهم أنَّ حاصل...» ا. هـ، وأيضاً قد انعقد إجماعُ مَن قبلَهم من هذه الأمَّة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلِّم، ودلَّت الآياتُ على ذلك أيضاً، وهي الآيات الآمرة بالنظر ومعرفةِ الله تعالى الواردةُ في معرض الهداية إلى سبيل النجاة، من غير إيجاب التعلُّم، فدلَّت دلالةً ظاهرةً على أن التعليم غير محتاجٍ إليه في النجاة.

۞ ۞ ۞

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

[المبحث الرابع: في وجوب النظر في معرفة الله تعالى]

المبحث الرابع: لا نزاعَ في وجوب النظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدمةً مقدورةً للمعرفة الواجبة مطلقًا.

وأما عندنا فبالشرعِ للنص والإجماع؛ إذ حُكمُ العقل معزولٌ لما سيجيء.

وأما عند المعتزلة فعقلاً لكونِها دافعةً لضرر خوفِ العقاب وغيره.

ورُدَّ بمنع الخوف في الأغلب لعدم الشعور، ولو سُلِّمَ فالخوفُ بحاله؛ لاحتمال الخطأ. وكون العارف أحسن حالاً ليس على إطلاقه، بل البلاهةُ أدنى إلى الخلاصِ كما في الصبيِّ والمجنون.

وقد ينازعُ في:

- إمكان إيجاب المعرفة؛ لِمَا فيه من تحصيل الحاصل أو تكليفِ الغافل[1].
- وفي الإجماع على وجوبِها؛ فلقد كانوا يكتفون بالتقليد والانقياد.
- وفي أنَّ النظرَ مقدمتها؛ فقد تحصل بمثل التعليم والإلهام.
- وفي إطلاق وجوبِها؛ إذ هو مقيَّد بالشك أو عدم المعرفة.
- وفي وجوب المقدمةِ؛ لجواز إيجاب الأصل مع الذهولِ عنها.

---

(١) في النسخة (ج): «أو تكليفِه العاقل».

فيجابُ:

ـ بأنه لا غفلةَ مع فَهم الخطاب.

ـ والإجماعُ على وجوب المعرفة متواترٌ، والاكتفاء إنما كان بالأدلة الإجماليَّة، على أنَّ جواز التَّرْكِ للبعض لا ينافي الوجوب في الجملة.

ـ واحتياج طرق تحصيل غير الضروريِّ إلى نظرٍ ما ضروريٌّ، إذ الحكمُ مختصٌّ بالأغلب.

ـ ومعنى إطلاق الوجوبِ عدم تقييده بتلك المقدمة، كوجوب الصومِ بالنسبة إلى النيَّة والإقامة، والحج بالنسبة إلى الإحرام والاستطاعة.

ـ والمعرفةُ كيفيةٌ لا معنى لإيجابها سوى إيجاب تحصيلها، وفيه إيجابُ سببِها قطعـًا كحَزِّ الرقبةِ في إيجاب القتل.

ولو اكتفينا بالإجماع على وجوبه لكُفينا هذه المؤونات.

قالوا: لو لم يجب إلا شرعـًا لكان للمكلَّفِ أنْ يقولَ: «لا أنظر ما لم يجب، ولا يجب ما لم أنظر»؛ لأنَّه بالشرع، وثبوته بالنظر، ولا يمكن للنبيِّ إلزامُه، وفيه إفحامُه.

وأُجيب بأنه مشتركُ الإلزام؛ إذ الوجوبُ العقليُّ أيضـًا نظريٌّ، فله أنْ لا ينظرَ ولا يسمع إلى ما يُوضَعُ له من المقدمات، وبأن صحةَ الإلزامِ إنما تتوقف على تحقُّق الوجوب ولا تتوقفُ على العلم به، وإذ المتوقف على النظر هو العلم به لا تحققه.

* [الشرح]:

قال: (**المبحثُ الرابع: لا نزاعَ في وجوب النظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدمةً مقدورةً للمعرفة الواجبة مطلقًا..إلخ**):

أقول: لا خلافَ بينَ أهلِ الإسلامِ في وجوبِ النظرِ في معرفةِ اللهِ تعالى؛ أي لأجلِ حصولِها بقدرِ الطاقةِ البشرية؛ لأنَّه أمرٌ مقدورٌ يتوقَّفُ عليه الواجبُ المطلقُ الذي هو المعرفةُ، وكلُّ مقدورٍ يتوقَّفُ عليه الواجبُ المطلقُ فهو واجبٌ شرعًا إنْ كان وجوبُ الواجبِ المطلقِ شرعيًّا كما هو رأيُنا، وعقلاً إنْ كان عقليًّا كما هو رأيُ المعتزلة، لئلَّا يلزمَ تكليفُ المحالِ.

أمَّا كونُ النظرِ مقدوراً فظاهرٌ، وأمَّا توقُّفُ المعرفةِ عليه فلأنها ليست بضروريَّة بل نظرية، ولا معنى للنظريِّ إلَّا ما يتوقفُ على النظرِ ويتحصلُ به.

وأمَّا وجوبُ المعرفةِ فعندنا بالشرعِ للنصوصِ الواردةِ فيه، والإجماعِ المنعقدِ عليه، واستنادِ جميعِ الواجباتِ إليه، وعند المعتزلةِ بالعقل؛ لأنها دافعةٌ للضررِ المظنون، وهو خوفُ العقابِ في الآخرةِ حيثُ أخبرَ جَمْعٌ كثيرٌ بذلك، وخوف ما يترتبُ في الدنيا على اختلافِ الفِرَقِ في معرفةِ الصانعِ مِن المحارباتِ وهلاكِ النفوسِ وتلفِ الأموالِ، وكلُّ ما يدفعُ الضررَ المظنونَ بل المشكوكَ واجبٌ عقلاً، كما إذا أرادَ سلوكَ طريقٍ فأُخبِرَ بأنَّ فيه عدوّاً أو سَبُعـًا.

ورُدَّ بمنعِ ظنِّ الخوفِ في الأعمِّ الأغلب، إذ لا يلزمُ الشعورُ بالاختلافِ وبما يترتبُ عليه مِن الضررِ، ولا بالصانعِ وبما رتبَ في الآخرةِ مِن الثوابِ والعقابِ، والإخبارُ بذلك إنما يصلُ إلى البعض، وعلى تقديرِ الوصولِ[1] لا رجحانَ لجانبِ الصدق؛ لأنَّ التقديرَ عدمُ معرفةِ الصانعِ وبعثةِ الأنبياءِ ودلالةِ المعجزات، ولو سلّمَ ظنُّ الخوفِ فلا

---

(١) في السلطانية: «الأصول».

نسلِّمُ أنَّ تحصيلَ المعرفةِ يدفعُه؛ لأنَّ احتمالَ الخطأ قائمٌ فخوفُ العقابِ أو الاختلافِ بحالِه، والعناءُ زيادةٌ.

فإنْ قيل: لا شكَّ أنَّ مَن حصَّلَ المعرفةَ أحسنُ حالاً ممَّن لم يحصِّل؛ لاتصافِه بالكمالِ، وتحصيلُ الأحسنِ واجبٌ في نظرِ العقل.

قلنا: نعم، إذا حصلتِ المعرفةُ على وجهِها، ولا قطعَ بذلك، بل ربما يقعُ[1] في أوديةِ الضلالِ فيهلكُ، ولهذا قيل: البلاهةُ أدنى إلى الخلاصِ مِن فطانةٍ بتراءَ، هذا بعدَ تسليمِ وجوبِ الأحسن.

وتقرير السؤال على ما ذكرْنا تتميم للدليلِ المذكورِ لبيانِ وجوبِ المعرفةِ، وعلى ما في (المواقف) وهو أنَّ الناظرَ أحسنُ حالاً ابتداءً، دليلٌ على وجوبِ النظرِ عقلاً.

وأورد على هذا الاستدلالِ إشكالاتٌ بعضُها غيرُ مختصٍّ به ولا مفتقرٌ إلى حلِّه؛ لكونِه منعًا على مقدماتٍ مبيّنة[2] مقررة، مثل إفادةِ النظرِ العلمَ مطلقًا، وفي الإلهياتِ، وبلا معلِّمٍ، وإمكان تحققِ الإجماعِ، ونقله، وكونه حُجَّةً، وبعضُها مختصٌّ به مفتقرٌ إلى دفعِه، وهي خمسةٌ:

الأول: أنَّ وجوبَ المعرفةِ فرعُ إمكانِ إيجابِها، وهو ممنوعٌ؛ لأنَّه إنْ كان للعارفِ كان تكليفًا بتحصيلِ الحاصل وهو محالٌ، وإنْ كان لغيرِه كان تكليفًا للغافِل، وهو باطلٌ.

والجواب: أنَّ إمكانَه ضروريٌّ، والسندُ مدفوعٌ بأنَّ الغافلَ مَن لم يبلغْه الخطابُ أو بلغَه ولم يفهمْهُ، لا مَن لم يكنْ عارفًا بما كُلِّفَ بمعرفتِه. وتحقيقُه أنَّ المكلَّفَ

---

(١) في الحجرية: «بل ربما يحصل ويقع..».

(٢) في الحجرية وهامش نسخة خواجه زاده: «مثبتة».

بمعرفةِ أنَّ للعالَمِ صانعاً قديماً متصفاً بالعلمِ والقدرةِ مثلاً يكونُ عارفاً بمفهوماتِ هذه الألفاظِ، مكلَّفاً بتحصيلِ هذا التصديقِ، وتصور تلك المفهوماتِ بقدرِ الطاقةِ البشريةِ.

الثاني: أنَّا لا نسلِّمُ قيامَ الدليلِ على وجوبِ المعرفة، أمَّا النصُّ مثل قولِه تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]؛ فلأنه ليس بقطعيِّ الدلالة؛ إذ الأمرُ قد يكونُ لا للوجوبِ. وأمَّا الإجماعُ فلأنَّه ليس قطعيَّ السندِ إذ لم ينقل بطريقِ التواتر، بل غايتُه الآحاد، فللخصمِ أنْ يمنعَه، بل يدَّعي الإجماعَ على أنَّه يكفي التصديق، علماً كان أو ظنَّاً أو تقليداً، فإنَّ الصحابةَ والتابعينَ - رضي اللهُ تعالى عنهم - كانوا يكتفون من العوامِّ بالتقليدِ والانقياد، ولا يكلِّفونَهم التحقيقَ والاستدلالَ.

والجوابُ أنَّ الظنَّ كافٍ في الوجوبِ الشرعيِّ، على أنَّ الإجماعَ عليه متواترٌ إذ بلغَ ناقلوه في الكثرةِ حدًّا يمتنعُ تواطؤُهم على الكذب، فيفيدُ القطعَ، وما ذكرَ مِن الإجماعِ على الاكتفاءِ بالتقليدِ فليس كذلك، وإنما هو اكتفاءٌ بالمعرفةِ الحاصلةِ مِن الأدلةِ الإجماليةِ، على ما أُشيرَ إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ﴾ [لقمان: ٢٥]، مِن غيرِ تلخيصِ العبارةِ في ترتيبِ المقدماتِ وتحقيقِ شرائطِ الإنتاجِ وتحريرِ المطالبِ بأدلَّتِها وتقريرِ الشُّبَهِ بأجوبتِها، على أنه لو ثبتَ جوازُ الاكتفاءِ بالتقليدِ في حقِّ البعضِ فهو لا يُنافي وجوبَ المعرفةِ بالنظرِ والاستدلالِ في الجملة.

هذا والحقُّ أنَّ المعرفةَ بدليلٍ إجماليٍّ يرفعُ الناظرَ عن حَضيضِ التقليدِ فَرضُ عينٍ لا مخرجَ عنه لأحدٍ مِن المكلَّفين، وبدليلٍ تفصيليٍّ يتمكَّنُ معه مِن إزاحةِ الشُّبَهِ وإلزامِ المنكرينَ وإرشادِ المسترشدينَ فرضُ كفايةٍ لا بدَّ مِن أنْ يقومَ به البعضُ.

الثالث: أنَّا لا نسلمُ أنَّ المعرفةَ الكاملةَ لا تحصلُ إلَّا بالنظرِ، بل قد تحصلُ بالتعليمِ على ما يراه الملاحدةُ، أو بالإلهامِ على ما يراه البراهمة، أو بقولِ الإمامِ المعصومِ على ما

يراه الشيعة، أو بتصفيةِ الباطنِ بالرياضاتِ والمجاهداتِ على ما يراه المتصوِّفة.

والجوابُ: أنَّا نعلمُ بالضرورةِ أنَّ تحصيلَ غيرِ الضروريِّ مِن العلومِ يفتقرُ إلى نظرٍ ما ظاهر أو خفيّ.

أمَّا التعليمُ فظاهر؛ لأنَّه ليس إلَّا إعانةً للعقلِ بالإرشادِ إلى المقدماتِ ودفعِ الشكوكِ والشبهات، وقد شبهوا نظرَ البصيرةِ بنظرِ الباصرة، وقولَ المعلِّم بالضوءِ الحسيِّ، وكما لا يتمُّ الإبصارُ إلَّا بهما لا تتمُّ المعرفةُ إلا بالنظرِ والتعليم، وكذا الكلامُ في المعصومِ؛ إذ لا يكفي في صدقِه إخبارُ معصومٍ آخر ما لم ينتهِ إلى نظرِ العقلِ، وأمَّا الإلهامُ فلأنه لا يثقُ به صاحبُه ما لم يعلمْ أنَّه مِن اللهِ تعالى، وذلك بالنظرِ، وإنْ لم يقدرْ على العبارةِ عنه، وأما تصفيةُ الباطنِ فلأنَّه لا عبرةَ بها إلا بعدَ طمأنينةِ النفسِ في المعرفةِ، وذلك بالنظر. على أنه لو ثبتَ حصولُ المعرفةِ بدونِ النظرِ لم يضرْنا؛ لأنَّا إنما ندَّعي الاحتياجَ إليه في حقِّ الأعمِّ الأغلب، وهذا لا يمنع لظهورِ[1] كونِه طريقَ العامة.

الرابع: أنَّا لا نسلِّمُ أنَّ المعرفةَ واجبٌ مطلق، فإنَّ معناه الوجوبَ على كلِّ تقدير، ووجوبُ المعرفةِ مقيدٌ بحالِ الشكِّ، أي ترددِ الذهنِ في النسبةِ، أو بحال عدم المعرفةِ للقطعِ بأنه لا وجوبَ حالَ حصولِ المعرفةِ بالفعلِ لامتناعِ تحصيلِ الحاصل.

والجواب: أنْ ليس معنى الوجوبِ على كلِّ تقديرٍ عمومُ التقاديرِ والأحوال، وإلا لَمَا كان شيءٌ من الواجباتِ واجباً مطلقاً؛ إذ لا يجبُ على تقديرِ الإتيانِ به؛ ولأنَّ وجوبَ الصومِ مثلاً مطلقٌ بالقياسِ إلى النية حتى تجب النيَّة، مقيَّدٌ بالقياسِ إلى كونِ المكلَّفِ مقيماً غيرَ مسافر، حتى لا تجبَ الإقامة، وكذا وجوبُ الحجِّ مقيَّدٌ بالاستطاعة، فلا يجبُ تحصيلُها مطلقاً بالنسبةِ إلى الإحرامِ ونحوه من الشرائطِ فيجب، بل معناه الوجوبُ على تقديرِ وجودِ المقدمةِ وعدمِها، ووجوب المعرفةِ ليس مقيداً بالنظرِ، بمعنى أنَّه لو نظرَ

(١) في السلطانية: «بظهور».

تجبُ المعرفةُ وإلَّا فلا يكونُ مطلقـاً، وأمَّا بالنسبةِ إلى الشكِّ أو عدمِ المعرفةِ فقيد؛ إذ لا وجوبَ على العارفِ فلا يكونُ تحصيلُ الشكِّ أو عدم المعرفةِ واجباً.

ويندفعُ إشكالٌ آخرُ هو نقضُ الدليلِ بهما، وإنما لم يوردْ في المتنِ لما سيجيءُ مِن النزاعَ في مقدوريَّتِهما وفي كونِ الشكِّ غيرَ واجبٍ[1].

الخامس: أنَّا لا نُسلِّمُ أنَّ مقدمةَ الواجبِ المطلقِ يلزمُ أنْ تكونَ واجبةً؛ لجوازِ إيجابِ الشيءِ مع الذهولِ عن مقدمتِه، بل مع التصريحِ بعدمِ وجوبها.

فإنْ قيل: إيجابُ الشيءِ بدونِ مقدمتِه تكليفٌ بالمحالِ؛ ضرورةَ استحالةِ الشيءِ بدونِ ما يتوقفُ عليه.

قلنا: المستحيلُ وجودُ الشيءِ بدونِ وجودِ المقدمة، ولا تكليفَ به، وإنما التكليفُ بوجودِ الشيءِ بدونِ وجوبِ المقدمة، ولا استحالةَ فيه.

فإنْ قيل: لو لم تجبْ مقدمةُ الواجبِ المطلقِ لجازَ تركُها شرعـاً مع بقاءِ التكليفِ بالأصل؛ لكونِه واجباً مطلقاً، أي على تقديرَي وجودِ المقدمةِ وعدمِها، ولا خفاءَ في أنه مع عدمِ المقدمةِ محال فيكونُ التكليفُ به حينئذ تكليفاً بالمحالِ.

قلنا: عـدمُ جـوازِ تركِ الشيءِ شرعـاً قد يكـونُ لكونِه لازمـاً للواجبِ الشرعيِّ، فيكـونُ واجبـاً بمعنى أنَّـه لا بـدَّ منه، وهذا لا يقتضي كونـه مأموراً به متعلقـاً بخطابِ الشـارعِ على ما هـو المتنازعُ.

والجـواب: تخصيصُ الدعوى، وهـو أنَّ المأمورَ به إذا كان شيئـاً ليس في وسعِ العبدِ إلا مباشـرةُ أسبابِ حصولِه، كان إيجابُه إيجابـاً لمباشـرةِ السببِ قطعـاً، كالأمرِ بالقتـلِ فإنَّـه أمرٌ باسـتعمالِ الآلةِ وحَزِّ الرقبةِ مثلاً، وههنا العلمُ نفسُـه ليس فعلاً مقدوراً،

---

(١) في الحجرية وهامش خواجه زاده: «لما سيجيءُ مِن النزاعَ في مقدوريَّتِهما..إلخ».

بل كيفيةٌ، فلا معنى لإيجابِه إلا إيجابَ سببِه الذي هو النظرُ، وليس هذا مبنيًا على امتناعِ تكليفِ المحالِ حتى يردَ الاعتراضُ بأنَّه جائزٌ عندكم.

واعلمْ أنَّه لَمَّا كان المقصودُ وجوبَ النظرِ شرعًا، وقد وقعَ الإجماعُ عليه كما صرحوا به، فلا حاجةَ إلى ما ذكروا مِن المقدماتِ ودفعِ الاعتراضات، بل لو قصد إثبات مجردِ الوجوبِ دون أنْ يكونَ بدليلٍ قطعيٍّ لكفى التمسكُ بظواهرِ النصوص، كقوله تعالى: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٥٠]، ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [يونس: ١٠١]، إلى غيرِ ذلك.

• حاشية السينابي •

قوله: «لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى»، فإنْ قلتَ: الثماميَّة من فرق المعتزلة: ذهبوا إلى أن المعارفَ كلَّها ضرورية، فلا يكون وجوب النظر في معرفة الله تعالى مما لا خلاف فيه لأهل الإسلام، قلتُ: مرادهم بالضروريَّة معنى الاضطراريَّة، يعني أن المعرفة ليست فعلًا اختياريًّا مباشرًا للعبد، ولهذا قالوا: المعرفة متولِّدة من النظر.

قوله: «وهو خوف العقاب في الآخرة»، فيه تسامح، والأَوْلى في العبارة أن يُقال: «هو العقاب المخوف»؛ وذلك لأن الخوف من الوجدانيَّات، فلا معنى للظنِّ به.

قوله: «على اختلاف الفِرَقِ في معرفة الصانع»، فإنَّ العاقل إذا اطَّلع على هذا الاختلافِ الواقع فيما بين الناس جوَّزَ أن يكون له صانعٌ قد أوجب عليه معرفته، فإن لم يعرفْه ذمَّهُ وعاقبَه، فيحصل له خوف، هذا وأما ما ذكره الشارح: من بيان ما يترتب على الاختلاف من المحاربات وهلاكِ النفوسِ وتلف الأموالِ، فلا يُجدي؛ لأنه لا يتخلَّص عن خوف ما يترتَّب في الدنيا لمعرفة الصانع؛ لأنه موافقةٌ لأحد فريقي الاختلاف، فالمحارَبةُ والمقاتَلةُ بحالِها، اللهمَّ إلَّا أن يُقال: إذا وجبت المعرفة على الكل وحصّلوها لا يوجد غير العارف، فلا تُمكن المحاربةُ لذلك.

قوله: «فأخبر بأن فيه عدوًّا أو سَبُعًا»، فإن كان خبرَ واحدٍ عدلٍ يفيدُ الظنَّ، وإن كان غيرَ عدلٍ يفيدُ الشكَّ، فاستقام مثالًا للضررِ المظنون والمشكوكِ باعتبار الاحتمالَين.

قوله: «وعلى تقدير الوصول لا رجحانَ لجانب الصدق»، يردُ عليه: أنَّا سلَّمنا عدم الرجحان، إلَّا أن دفع الضرر المشكوكِ أيضًا واجب عقلًا، على ما مرَّ في الكبرى الكُلِّيَّة، ومعلوم أنه لا يُمكن منع إفادة الشك.

قوله: «لأنَّ احتمال الخطأ قائم...» إلخ، يردُ عليه: أن المعرفةَ قد أفادتْه أَمْنًا، والاحتمال في نفس الأمر لا يوجب الخوف، اللَّهمَّ إلا أن يُقال: إن الاحتمال عند العارف أيضًا قائم، وأمّا وجوب المعرفة بقدر الطاقة البشريَّة فهو فرعُ ثبوتِ الشرع من حيثُ إنَّه لم يُكَلِّفْ إلَّا ما في الوُسْعِ، على ما هو قاعدة الأشعريِّ.

قوله: «فهو لا يُنافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة»، يعني: أن وجوبَ المعرفة فرضُ كفاية، لا فرضُ عين، فقوله: «والحقُّ أن المعرفة بدليل إجمالي...» إلخ، رَدٌّ عليه.

قوله: «بل مع التصريح بعدم وجوبها»، فإن ذلك أيضًا لا يُنافي إيجابَ الشيء، وإنما المنافي له التصريحُ بوجوب عدمها.

قوله: «وليس هذا مبنيًّا على امتناع تكليف المُحال حتى يَرِدَ الاعتراضُ: بأنه جائزٌ عندكم»؛ وذلك لأنَّا وإن جوَّزنا التكليفَ بالمُحال، إلَّا أن ذلك إنما هو في فعلٍ ممكنٍ في نفسه، لكن لم يكن متعلِّقًا بقدرة العبد أصلًا كخلقِ الجسم، أو عادة كالصعود إلى السماء، والمعرفةُ ليست كذلك؛ لأنها من قبيل الكيفيات، وإليه أشار بقوله: «ليس فعلًا مقدورًا»، وأما مَا يُقالُ: من أن المصحِّح للمَقدوريَّة هو الإمكان، فليس بقادح ههنا[1]؛ لأنه فرق بين كون الشيء ممكنًا مقدورًا وكونه متعلِّق

---

(١) على أن الإمكان إنما يصحح للمقدورية للقدرة القديمة لا للحادثة (منه)

• حاشية السيالكوتي •

التكليف؛ وذلك لأنَّ التكليفَ طلبُ إيقاع الفعل، فلا بدَّ وأن يكون متعلَّقُه فعلًا.

قوله: «واعلم أنه لمّا كان المقصودُ وجوبَ النظر شرعًا...» إلخ، فإنْ قلتَ: الحاجةُ إلى هذا المطلب الجليل بهذا التعليل لا بالإجماع الذي يُنكِرُه البعض ليكون ثابتًا عند الكل، وحُجَّةً على الكل، قلتُ: المعرفةُ أجلُّ من النظر، وقد جعلوا الإجماع حُجَّةً عليها، وإنكارُ البعض بعد إقامة الحُجَّة على ثبوته وحجيَّته بقطعي[1] لا يعتدُّ به.

• حاشية البروسوي •

[قوله: «للضرر المظنون»، وهو خوف العقاب؛ لأن العقاب مظنون، وخوفه وإن لم يقطع بوروده لعامة الخلق فلا أقل أنه مظنون لها، وقد يقال: إنه تسامح، والمراد العقاب المخوف؛ لأن الخوف من الوجدانيات، فلا معنى للظن به.

قوله: «وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق»، يعني: أن وجوبَ المعرفة على الكلّ، كما هو الظاهر الحقّ من مذهب الفريقين، فإذا حصّلوها يرتفع النزاع والمحاربة بالمرة، وإن أريد وجوب المعرفة في الجملة -كما هو المحمل في الجملة- يجب اقتداء غير العارف المُؤمِّن من الظان والمقلد، فتنحسم مادة المحاربة وهلاك النفس وتلف المال، أو نقول: إذا وجبت المعرفة على الطريقين يتخلص عن أن يكون الهلاك والتلف مجانًا، تأمل، وتقرير الشريف: «أن العاقل إذا اطلع على الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته، فإن لم يعرفه ذمه وعاتبه، فيحصل له خوف[2]».

قوله: «فأخبر بأن فيه عدوًّا...»، والمخبر إن كان عدلاً يُفيد الظن، وإن كان غيره يفيد الشك، فيصلح أن يكون مثالاً لهما.

---

(١) نسخة حالت أفندي وعدنان: «ولا سيما لقطعي».

(٢) شرح المواقف (١/ ٢٦٩-٢٧٠)

قوله: «لا رجحان لجانب الصدق»، منعٌ للمقدمة المعيّنة بمنع استلزام دليله لها، يعني: أن إخبار الجمع لا يستلزم مظنونيّة الخوف، كما ادّعاه المستدِل، فالقول بأن دفع الضرر المشكوك أيضاً واجب، كما ذكر في الكبرى كلامٌ آخر، وإن تمسك به يمنع وجوب دفعه، سيّما إذا قوبل بمنفعة أجلى، أو بمضرة أقوى.

قوله: «لأن احتمال الخطأ قائم»، ووجوب المعرفة بقدر الطاقة البشرية فرع ثبوت الشرع، من حيث إنه لم يكلف إلا ما في الوسع، على قاعدة الأشعري[1]].

قوله: «وتقرير السؤال...»، وتوضيحُ الفرق بين التقريرِين: أن الشارحَ ذكر في السؤالِ أن مَن حصَّل المعرفةَ أحسنُ حالاً، لا أنَّ الناظر أحسن حالاً، فيكون السؤال دليلاً على وجوب المعرفة، فيتمُّ به الدَّليل على وجوب النظر، والمذكور في تقرير (المواقف): هو أن الناظرَ أحسنُ حالاً من المُعرِضِ عن النظر بالكُلِّيَّة، فيكون دليلاً على وجوب النظر ابتداءً، لا أن يكون دليلاً على وجوب المعرفة، وتتمُّ سببيَّة الدَّليل على وجوب النظر، كما كان كذلك في تقرير الشارح.

قوله: «على هذا الاستدلال»؛ أي: على الاستدلال على وجوب النظر في معرفة الله تعالى.

قوله: «إذ الأمر قد يكون...»، وأيضاً العلم قد يطلق لغةً على الظنِّ الغالب، وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر، كما ذكره الإمام الرازي.

قوله: «مِن غيرِ تلخيصِ العبارة»، فإن ذلك ليس شرطاً في العلم والخروجِ عن التقليد، فمَن لم يكن عالِماً بالأدلَّة مفصَّلةً ولا مُجمَلَةً، وكان مقلِّداً محضاً لم يكن مصدِّقاً حقيقةً، فلا يكون ناجياً، وأمَّا العوامُّ الذين حكم الصحابةُ بإسلامِهم فإنَّهم كانوا عالِمين عِلماً إجماليّاً.

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

[قوله: «فهو لا ينافي...» إلخ، يعني: أن وجوب المعرفة فرض كفاية، لا فرض عين، ورده بقوله: «والحق...»[١]].

قوله: «على أنه...»، وقد يُجابُ أيضاً: بأنه لا مقدورَ لنا من طرق المعرفة إلَّا النظر، فإن التعليم والإلهام من فعلِ الغير، وأمَّا التصفيةُ كما هي فتحتاج إلى مجاهدةٍ شاقَّةٍ، قلَّما يفي بها المزاج، وقد يجابُ: بأنْ يخص وجوبُ النظر في المعرفة لمَن لا طريقَ له إليها إلَّا النظر، كجمهور الناس.

قوله: «بل معناه...»، فسَّروا الواجبَ المطلقَ: بما لا يتوقَّفُ وجوبُه على مقدمة وجودِه من حيثُ هو كذلك، وقيدُ الحيثيَّة بناءً على أن الإطلاقَ والتقييد ممَّا يختلف بالإضافة، ألا ترى أنَّ وجوبَ الصلاة مقيَّدٌ بوجود العقل، وإن لم يكن مقيَّداً بوجود الطهارة.

قوله: «نقض الدَّليل بهما»، تقرير النقضِ: أنَّ الشكَّ وعدمَ المعرفةَ ممَّا يتوقَّفُ عليه وجوب المعرفة، فيختلفُ الحكمُ عن الدَّليل فيهما، مع أن كلاً منهما ليس بواجبٍ، وتقريرُ الدفع: أن المعرفةَ واجبٌ مقيَّدٌ بالنسبة إليهما؛ إذ وجوبُهما على تقدير وجودهما، حتى لو لم يوجد أحدُهما لا يجبُ، وما يتوقَّفُ عليه الواجبُ المقيَّدُ لا يلزم أن يكون واجباً، وإن ذهبنا أن ما يتوقَّفُ عليه الواجبُ المطلقُ واجبٌ، كالنظرِ؛ فإن المعرفةَ واجب مطلق بالنسبة إليه.

[قوله: «بل مع التصريح بعدم وجوبها»، نعم ينافي إيجاب الشيء التصريح بوجوب عدمه[٢]].

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

قوله: «قلنا: عدم جواز...» إلخ، منع للملازمة القائلة: لو لم تجب المقدمة لجازَ تركُها: بأنَّا لا نسلِّم، وإنما يلزم ذلك لو كان وجوبُ المقدمة بمعنى كونها مأموراً بها، ولِمَ لا يجوزُ أن يكون بمعنى كونها أمراً لازمـاً باعتبار الشرعِ؟ على أن ما ذكره السائلُ بعينه جارٍ فيما إذا تركَها مع كونها واجبةً، قال العلَّامة الفناريُّ[1]: المقام باقٍ بعدُ على إشكاله؛ لأنَّ الواجب المطلقَ لكونه واجباً على تقديرَي وجود المقدمةِ وعدمها على ما فسَّره، يكون واجباً ومكلَّفاً به على تقدير عدم المقدمة، ولا شكَّ أنه على تقديرِ عدمِها محال، فيلزم التكليف بالمحال، والجوابُ لا يَدفعُ هذا الكلامَ، الجوابُ: أن المحالَ هو أن تُكلِّف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمتِه معه، لا مع عدمِ التكليف بمقدمتِه، تأمَّل.

وقوله: «والجوابُ تخصيصُ الدعوى»، ورد عليه: بأن الإجماعَ ينعقدُ على أن معرفةَ الله تعالى واجبةٌ، فيكون مكلَّفـاً بها، وجعل إيجابِها راجعـاً إلى إيجاب النظرِ، فيه عُدولٌ عن الظاهر، وبالجملة إن التأويلَ المذكور مبنيٌّ على أن التكليفَ بالنظر لا بالنظريِّ، والظاهر أن التكليف بالنظريِّ، كما أشار الشارحُ سابقـاً إلى تحقيقه بما ذكَره الإمامُ: من أن اعتقادَ نقيضه مع الغُفول عن النظر ممكنٌ، بخلاف الضروريِّ، فالتعويلُ في وجوب النظر شرعـاً على المصيرِ إلى الإجماع، ويمكن أن يُقالَ: إنَّه قد سبق منهم كلامٌ بأن التكليفَ إنما يكون بالأفعال دون الكيفيَّات، ولزم أيضـاً قبح التكليفِ، وإنْ دفعَ بما لاحَ لنا، كما ذكرناه مع بيانِ دفع الإمام، مع أنه قد انقعدَ الإجماعُ على وجوبِ معرفة الله، فلا جَرَمَ يُصارُ إلى التأويل؛ لأن ارتكابَ خلافِ الظاهر جمعـاً بين الأدلَّةِ ليس أوَّل لحنٍ لُفِظَ بالبصرة.

---

(١) (٢٥-أ على الهامش الأيمن أعلى الصفحة، والنقل لفحوى الكلام)، انظر: مكتبة جار الله تحت رقم (١٢٣١)

• حاشية البروسوي •

[قوله: «وليس هذا مبنيًّا...»، بل مبناه على أن التكليف طلب إيقاع الفعل، فلا بد وأن يكون متعلقه فعلا، وهذا لا يقدح [في] كون المصحح للمقدورية هو الإمكان، كما لا يخفى.

قوله: «وقد وقع الإجماع...»، وهو حجة، وإنكار البعض عليه، لا يعتد به، سيما إذا تمسكوا به فيما هو أجل من النظر، وهو المعرفة[1]].

قال: (**قالوا: لو لم يجب إلا شرعًا لكان للمكلَّفِ أنْ يقولَ: «لا أنظر ما لم يجب، ولا يجب ما لم أنظر»؛ لأنَّه بالشرع، وثبوته بالنظر، ولا يمكن للنبيِّ إلزامُه، وفيه إفحامُه.**

وأُجيب بأنه مشتركُ الإلزام؛ إذ الوجوبُ العقليُّ أيضًا نظريٌّ، فله أنْ لا ينظرَ ولا يسمع إلى ما يُوضَعُ له من المقدمات، وبأن صحةَ الإلزامِ إنما تتوقف على تحقُّق الوجوبِ ولا تتوقفُ على العلم به، وإذ المتوقف على النظر هو العلم به لا تحققه):

أقول: احتجَّتِ المعتزلةُ على أنَّ وجوبَ النظرِ في المعجزةِ والمعرفةِ وسائرِ ما يؤدِّي إلى ثبوتِ الشرعِ عقليٌّ بأنه[2] لو لم يجبْ إلا بالشرعِ لزمَ إفحامُ الأنبياء، فلم يكنْ للبعثةِ فائدة، وبطلانُه ظاهر.

ووجهُ اللزوم: أنَّ النبيَّ ﷺ إذا قال للمكلَّفِ: «انظرْ في معجزتي حتى يظهرَ لك صدقُ دعوايَ»، فله أنْ يقولَ: لا أنظرُ ما لم يجبْ عليَّ؛ لأنَّ تركَ غيرِ الواجبِ جائزٌ، ولا يجبُ عليَّ ما لم يثبت الشرع، لأنه لا وجوبَ إلا بالشرعِ، ولا يثبتُ الشرعُ ما لم أنظر؛ لأنَّ ثبوتَه نظريٌّ لا ضروريٌّ.

فإن قيل: قولُه: (لا أنظرُ ما لم يجبْ) ليس بصحيح؛ لأنَّ النظرَ لا يتوقفُ على وجوبِه.

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) في السلطانية: «لأنه».

قلنا: نعم، إلَّا أنَّه لا يكونُ للنبيِّ حينئذ إلزامه النظر؛ لأنه لا إلزامَ على غيرِ الواجب، وهو المعني بالإفحامِ.

وأجيبَ أولاً بأنَّه مشترك الإلزام، وحقيقتُه إلجاءُ الخصمِ إلى الاعترافِ بنقض دليله إجمالاً حيث دلَّ على نفي ما هو الحقُّ عندَه في صورةِ النزاعِ، وتقريرُه: أنَّ للمكلفِ أنْ يقول: «لا أنظرُ ما لم يجبْ، ولا يجبُ ما لم أنظرْ؛ لأنَّ وجوبَه نظريٌّ يفتقرُ إلى ترتيبِ المقدماتِ وتحقيقِ أنَّ النظرَ يفيدُ العلمَ مطلقاً، وفي الإلهياتِ سيَّما إذا كان طريقُ الاستدلالِ ما سبق مِن أنَّه مقدمةٌ للمعرفةِ الواجبةِ مطلقاً».

فإنْ قيل: بل هو مِن النظرياتِ الجليةِ التي يتنبَّهُ لها العاقلُ بأدنى التفاتٍ أو إصغاءٍ إلى ما يذكرُه الشارعُ مِن المقدمات.

قلنا: لو سُلمَ فله أنْ لا يلتفتَ ولا يُصغي، ويلزمُ الإفحام.

وثانياً بالحلِّ، وهو تعيينُ موضعِ الغلط، وذلك أنَّ صحةَ إلزامِه النظرَ إنما تتوقفُ على وجوبِ النظرِ وثبوتِ الشرعِ في نفسِ الأمرِ لا على علمِه بذلك، والمتوقفُ على النظرِ هو علمُه بذلك لا تحقُّقُهما في نفسِ الأمر، فهو إنْ أرادَ نفسَ الوجوب والثبوت لم يصحَّ قولُه: «لا يثبتُ الشرعُ ما لم أنظرْ»، وإنْ أرادَ العلمَ بهما لم يصحَّ قولُه: «لا أنظرُ ما لم يجبْ»، وإنْ أرادَ في الوجوبِ التحققَ، وفي الثبوتِ العلمَ به لم يصحَّ قولُه: «لا يجبُ عليَّ ما لم يثبت الشرع»؛ لأنَّ الوجوبَ عليه لا يتوقفُ على العلمِ بالوجوبِ ليلزمَ توقُّفُه على العلمِ بثبوتِ الشرع، بل العلمُ بالوجوبِ يتوقفُ على الوجوب؛ لئلَّا يكونَ جهلاً.

وهذا ما قال في (المواقف): «إنَّ قولَك: لا يجبُ عليَّ ما لم يثبت الشرعُ.

قلنا: إنَّ هذا القولَ إنما يصحُّ لو كان الوجوبُ عليه موقوفاً على العلمِ بالوجوب»[1].

---

(1) المواقف وشرحه (1/ 275).

فقولُه: (قلنا... إلخ) خبر (إنَّ) والعائدُ اسمُ الإشارة، وإنْ خصّ إرادة العلمِ بقولِه: «لا يثبتُ الشرعُ ما لم أنظرْ»، وإرادة التحققِ بقولِه: «لا أنظرُ ما لم يجبْ»، صحَّت جميعُ المقدمات، لكن تختلُّ صورةُ القياسِ لعدمِ[1] تكررِ الوسط، فهذا قياسٌ صحةُ مادَّتِه في فسادِ صورتِه، وبالعكس.

• حاشية السيناني •

قوله: «لا على علمه بذلك...» إلخ، يَرِدُ عليه: أن إلزامَ النظرِ لا يتمُّ حينئذٍ؛ لأنه يقول: سلَّمتُ أن الوجوبَ في نفس الأمر لا يتوقَّف على العلم بالوجوب، إلَّا أنِّي لا أنظر ما لم أعلم الوجوبَ؛ لأنَّ تركَ الواجب بدون العلمِ لا يوجبُ الإثمَ، والقولُ بأن الجهل ليس بعذرٍ إنما هو لكون الدار دارَ التكليف وشيوع أحكام الشرع فيها، وهو لم يثبت بعد.

قوله: «فهذا قياس صحة مادته...» إلخ، المرادُ قياسُ المساواة، ومحصّلُه: أن النظرَ يتوقَّفُ على الوجوب، والوجوب يتوقَّفُ على ثبوت الشرع، وهو يتوقَّفُ على النظر.

• حاشية البروسوي •

قوله: «فإن قيل: بل هو...» ا. هـ، وفي (المواقف) قرّر السؤال هكذا: «لا يُقال: قد يكون وجوبُ النظر فطري القياس، فيضعُ النبي للمكلَّف مقدِّمات تفيدُه العلمَ ضرورةً»[2]، وفرَّع الشريف عليه وقال: «فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريًّا محتاجًا إلى تنبيه، أو نظريًّا قريبًا من الضروريِّ»[3]، وأنت تعلم أن تعقيب الترديد بين الضروريِّ والنظريِّ على قوله: «قد يكون وجوبُ النظر فطريَّ القياسِ» محلّ كلام؛ إذ فَسَّرَ القياسَ الفطري: بالقضايا التي قياساتُها معها، وهو من البديهيَّات،

---

(١) في السلطانية: «بعدم».

(٢) (١/ ٢٧٣)

(٣) (١/ ٢٧٣-٢٧٤)

قال مولانا الوالدُ[١] - حَسَّن عيشَه - في توجيهه: إنَّ تفريعه إمَّا باعتبارِ أن الفطريَّ أعمُّ من أن يكونَ حقيقةً أو حُكماً، أو باعتبار معنى الاحتمال والتوقُّع في قوله: «قد يكون».

قوله: «لأنَّ الوجوبَ عليه لا يتوقَّفُ...»، يعني: أنَّ تحقق الوجوب لا يتوقَّف على العلمِ بثبوت الشرع، بل على ثبوتِه، وإنما يتوقَّف على العلمِ بثبوت الشرع العلمُ بالوجوبِ، لا تحقُّق الوجوب، ثمَّ إن تحقّق الوجوبِ لا يتوقَّف على العلم بالوجوبِ، حتى يلزم بتوسُّط توقُّفِ تحقُّقِ الوجوب على العلم بثبوت الشرع، فلا يصحُّ حينئذ قولُه: «لا يجبُ على ما لا يثبتُ الشرع»، بمعنى: لا يتحقَّقُ الوجوب عليَّ ما لم أعلم ثبوتَ الشرع[٢].

قوله: «فهذا»؛ أي: ما ذكره المعتزلةُ في بيان الإفحام قياسُ صحةِ مادتِه في فسادِ صورتِه على قوله: «وإن خصَّ...» إلخ، وبالعكس؛ أي: صحةُ صورته في فساد مادته على قوله: «إن أراد... وإن أراد...» إلخ.

❁ ❁ ❁

---

(١) في الهامش: «مولانا حسام».

(٢) وإلا يلزم الدور ويلزم أيضا أن لا يجب شيء على الكافر (منه)

[المبحث الخامس: في أول الواجبات]

المبحث الخامس: اختلفوا في أول الواجبات؛ فقيل: معرفةُ اللّه تعالى لأنها الأصل، وقيل: النظر فيها، أو القصد إليه؛ لتوقفها عليه.

والحق أنَّه إنْ قُيِّدَ الواجبُ بما يكونُ مقصوداً في نفسه فالأول، وإلا فالثاني.

وأما عدمُ المعرفة فليس بمقدور، أو الوجوب مقيدٌ به، واستدامتُه ليست بمقدمة.

وقيل: الشكُّ؛ لأنَّ النظر بعدَه.

ورُدَّ بأنه ليس بمقدور؛ لكونه من الكيف كالعلم، ولا مقدمة لتأتِّي النظر عند الظنِّ والوهم.

وإنْ أُريد به ما يتناولُهما وجُعِل مقدوراً بمعنى إمكان تحصيلِه فوجوبُ النظر مقيدٌ به؛ إذ لا نظرَ عند الجزم.

والواجب على المقلِّدِ أو الجاهلِ جهلاً مركَّباً هو النظرُ في وجهِ الدلالة ليقودَه إلى العلمِ.

* [الشرح]:

قال: (**المبحث الخامس: اختلفوا في أول الواجبات؛ فقيل: معرفةُ الله تعالى لأنها الأصل، وقيل: النظر فيها، أو القصد إليه؛ لتوقفها عليه..إلخ**):

أقول: **اختلفوا في أولِ ما يجبُ على المكلَّف**، فقال الشيخُ[1]: هو معرفةُ اللهِ تعالى لكونِها مبنى الواجبات، وقال الأستاذُ[2]: هو النظرُ في معرفةِ اللهِ تعالى؛ لِمَا

---

(١) إمام أهل السنة أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق الأشعري، من نسل الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري، ولد بالبصرة عام ٢٦٠هـ وتوفي ببغداد عام ٣٢٤هـ، كان والده سُنيًا مشتغلًا بجمع الحديث، ولما حَضَرَتْه الوفاة أوصى بابنه إلى الإمام زكريا بن يحيى الساجي -إمام الفقه والحديث-، فأخذ عنه الفقه والحديث، وقد روى عنه الشيخ أبو الحسن الأشعري في كتاب التفسير أحاديث كثيرة. كما روى الإمام الأشعري عن الجمحي، وابن المقرئ والضبي البصريين.
ولما توفي أبوه، وتزوّج أبو علي الجبائي المعتزلي بأمّ أبي الحسن الأشعري، لازم الأشعري أبا علي الجبائي ودرس عليه، وأخذ عنه مذهب الاعتزال، إلى أن ترك مذهب المعتزلة وناظر شيخه الجبائي فأفحمه وأقام عليه الحجة.
وقد ذكر غير واحد من الأثبات أن الإمام الأشعري كان يأخذ مذهب الشافعي عن الإمام أبي إسحاق المروزي، وأبو إسحاق المروزي يأخذ عنه علم الكلام، ولذلك كان يجلس فى حلقته. (ملخصًا من طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٣٤٧ وما بعدها).

(٢) إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني (ت٤١٨ هـ)، سمع بخراسان الشيخ أبا بكر الإسماعيلي، وبالعراق أبا بكر محمد بن عبد الله الشافعي ودعلج بن أحمد وأقرانهما. روى عنه أبو بكر البيهقي وأبو القاسم القشيري وأبو السنابل هبة الله بن أبي الصهباء ومحمد بن الحسن البالوي وجماعة. وله التصانيف الفائقة منها كتاب الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين ومسائل الدور وتعليقة في أصول الفقه وغير ذلك. وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي درس عليه شيخنا القاضي أبو الطيب وعنه أخذ الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور. (ملخصًا من طبقات الشافعية الكبرى ٤/ ٢٥٦ وما بعدها).

مرَّ مِن كونِه المقدمة، وقال القاضي والإمامُ: هو القصدُ إلى النظرِ لتوقفِ النظرِ عليه، والحقُّ أنه إنْ أُريدَ أولُ الواجباتِ المقصودةِ بالذاتِ فهو المعرفةُ، وإنْ أُريدَ الأعمُّ فهو القصدُ إلى النظر[1]، لكن مبناه على وجوبِ مقدمةِ الواجبِ المطلقِ، وقد عرفتَ ما فيه، فلذا قال في المتن: (وإلَّا فالثاني)، أي النظرُ أو القصدُ إليه.

لا يقال: النظرُ مشروطٌ بعدمِ المعرفةِ، بمعنى الجهلِ البسيطِ بالمطلوب، فينبغي أنْ يكونَ أولَ الواجباتِ.

لأنَّا نقول: هو ليس بمقدورٍ بل حاصلٌ قبلَ القدرةِ والإرادة، ولو سُلِّمَ فوجوبُ النظرِ مقيدٌ به؛ لامتناعِ تحصيلِ الحاصل، فلا يكونُ مقدمة للواجبِ المطلقِ، واستدامتُه وإنْ كانت مقدورةً بأنْ يترك مباشرة أسباب حصولِ المعرفة، لكنَّها ليست بمقدمة.

وقال أبو هاشم: أولُ الواجباتِ هو الشكُّ؛ لتوقفِ القصدِ إلى النظرِ عليه، إذ لا بدَّ مِن فهمِ الطرفَين والنسبةِ مع عدمِ اعتقادِ المطلوب أو نقيضِه على ما سبق، ورُدَّ بوجهَين:

أحدهما: أنَّ الشكَّ ليس بمقدورٍ لكونِه مِن الكيفياتِ كالعلمِ، وإنما المقدورُ تحصيلُه أو استدامتُه بأنْ يحصلَ تصورُ الطرفينِ، ويترك النظرُ في النسبةِ، ولا شيءَ منهما بمقدمة.

واعتراضُ (المواقف) بأنَّه لو لم يكنْ مقدوراً لم يكن العلمُ مقدوراً؛ لأنه ضدُّه،

---

(١) قال الإمام الرازي في المحصل (ص١٣٦):

«فمنهم من قال: هو المعرفة، ومنهم من قال: هو النظر المفيد للمعرفة، ومنهم من قال: هو القصد الى ذلك النظر.

وهو خلاف لفظي؛ لأنه إن كان المراد به أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول، فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعلها مقدورة، وإن كان المراد به أول الواجبات كيف كان، فلا شك أنه القصد». اهـ

ونسبةُ القدرةِ إلى الضدَّينِ على السواءِ[١]، ساقطٌ بما اعترفَ به مِن أنَّ العلمَ ليس بمقدورٍ، وإنما المقدورُ تحصيلُه بمباشرةِ الأسبابِ[٢].

وثانيهما: أنَّ وجوبَ النظرِ والمعرفةِ مقيدٌ بالشكِّ، لِمَا سبقَ مِن أنَّه لا إمكانَ للنظرِ بدونِه، فضلاً عن الوجوبِ، فهو لا يكونُ مقدمةً للواجبِ المطلقِ، بل للمقيدِ به، كالنصابِ للزكاةِ والاستطاعةِ للحجِّ، فلا يجبُ تحصيلُه، ولما أنَّ إيجابَ المعرفةِ هو إيجابُ النظرِ.

قال في (المواقف): إنَّ وجوبَ المعرفةِ مقيدٌ بالشكِّ، وإلا فالقولُ بوجوبِ الشكِّ إنما يُبتنى على كونِه مقدمةً للنظرِ لا للمعرفةِ.

وكِلا الوجهَين ضعيفٌ:

ـ أمَّا الأولُ فلأنهم لا يعنونَ بمقدوريةِ مقدمةِ الواجبِ أنْ يكونَ مِن الأفعالِ الاختياريةِ، بل أنْ يتمكَّنَ المكلَّفُ مِن تحصيلِه كالطهارةِ للصلاةِ ومِلكِ النصابِ للزكاةِ، ومعنى وجوبِها وجوبُ تحصيلِها.

---

(١) قال الإمام العضد في المواقف (١/ ٢٧٨ المواقف وشرحه):
«ورد بوجهين الأول: أن الشك غير مقدور.
و فيه نظر؛ إذ لو لم يكن مقدورًا لم يكن العلم مقدورًا، لأن القدرة نسبتها إلى الضدين سواء، الثاني وهو الصواب: أن وجوب المعرفة مقيد بالشك، فلا يكون إيجابها إيجابًا له، كإيجاب الزكاة لما كان مشروطًا بحصول النصاب لم يكن إيجابًا لتحصيل النصاب». اهـ

(٢) خالف السيد الشريف السعدَ التفتازاني، ونسب إلى أبي هاشم القول بأن العلم مقدور، قال في شرح المواقف (١/ ٢٧٩):
«(و فيه نظر، إذ لو لم يكن) الشك (مقدورًا لم يكن العلم) أيضًا (مقدورًا؛ لأن القدرة نسبتها إلى الضدين سواء) عند أبي هاشم، **والعلم مقدور عنده، فيكون الشك عنده أيضًا مقدورًا، فلا نسلم كونه غير مقدور**». اهـ

ـ وأمَّا الثاني فلأنَّه يقتضي أنْ لا يجبَ النظرُ والمعرفةُ عند الوهمِ أو الظنِّ أو التقليدِ أو الجهلِ المركبِ، وفسادُه بيِّنٌ.

ويمكنُ دفعُ الوهمِ والظنِّ بأنَّ الشكَّ يتناولُهما؛ لأنَّ معناه الترددُ في النسبة، على استواءٍ وهو الشكُّ المحضُ، أو رجحان لأحدِ الجانبَين وهو الظنُّ والوهم، ودفعُ التقليدِ والجهلِ المركب بأنَّ الواجبَ معهما هو النظرُ في الدليلِ ومعرفةُ وجهِ دلالته؛ ليزولا[1] إلى العلمِ، وذلك لأنَّ امتناعَ النظرِ والطلبِ عند الجزمِ بالمطلوب أو نقيضِه ممَّا لم يقعْ فيه نزاعٌ.

وقد يقالُ في ردِّ الشكِّ أنَّه وإنْ كان مقدمةً للنظرِ الواجبِ فليس مِن أسبابِه، ليكونَ إيجابُه إيجاباً له، بمعنى تعلقِ خطابِ الشارعِ به، وفيه نظرٌ؛ لأنَّ مرادَ أبي هاشم هو الوجوبُ العقليُّ كالنظرِ والمعرفةِ.

نعم، لو قيلَ إنه ليس مِن المعاني التي يطلبُها العاقلُ ويحكمُ باستحقاقِ تاركِه الذمّ لكان شيئاً، وستعرفُ فسادَ النظرِ بمعرفةِ معنى الوجوبِ العقليِّ.

حاشية السينابي

قوله: «لكن مبناه على وجوب مقدِّمةِ الواجب المطلق، وقد عرفتَ ما فيه»؛ وذلك لأنه إنما تتمُّ تلك القاعدة إذا كان الواجب المطلق شيئًا ليس في وُسْع العبد كالمعرفة، والنظرُ ليس كذلك؛ لأنه في وسع العبد.

قوله: «فلهذا لم يجزم في المتن...» إلخ؛ يعني: لم يجزم بأنه القصد إلى النظر، بل جوَّز أن يكون هو النظر، بناءً على انهدام تلك القاعدة فيه، وجوَّز أن يكون هو القصد إلى النظر، بناءً على ظاهر إطلاق تلك القاعدة، والمرادُ بـ«الثاني» في المتن هو النظر أو القصد، يعني: أحدهما، وبهذا الاعتبار صار ثانيًا لقوله:

(١) في الحجرية: «ليؤولا».

«فقيل: معرفة الله...» إلخ.

قوله: «ساقط بما اعترَفَ به من أن العلم ليس بمقدور»، ورُدَّ: بأن العلم مقدورٌ عند أبي هاشم، بنقل الثقات عنه.

قوله: «ولما أن إيجاب المعرفة هو إيجاب النظر قال...» إلخ، ولقائل أن يقول: وجوبُ المعرفة مقيَّدٌ بالشك؛ إذ لو لم يكن شك لا تجب المعرفة؛ إذ لا معنى لوجوب المعرفة للعارف، إلَّا بمعنى وجوب الاستدامة.

لا يُقال: عدم الشك لا يستلزم المعرفة؛ لجواز أن يكون هناك ظنٌّ، فتجبُ المعرفةُ[1]، أي: تحصيل اليقين؛ لأنَّا نقول: سيأتي أن الشك يُطلق على ما يقابل العلم، ثمَّ التحقيقُ[2] على أن حكم التقليدِ هو النظرُ في الدليل، ومعرفة وجه الدلالة، واكتفاء[3] الصحابةِ والتابعين ﷺ بالتقليد مؤوَّلٌ بما ذكر في الشرح.

قوله: «فلأنهم لا يعنون بمقدوريَّة مقدِّمة الواجب أن يكون من الأفعال الاختياريَّة...» إلخ، يرد عليه: أنَّه قد منع ذلك قبلُ بقولِه: «إنما المقدور تحصيله...» إلى قوله: «... ولا شيء منهما بمقدمة»، على أن اعتراض (المواقف) حينئذٍ يكون حقًّا، والدَّفعُ ساقطٌ؛ لأنه كما أن الشك مقدور فالعلمُ أيضًا مقدورٌ بذلك المعنى، والاعتراض[4] بعدم المقدوريَّة في نفسه لا يقدح في ذلك، والذي يُفهَمُ من تقرير الشارح لمذهب أبي هاشم هو أن القصد إلى النظر يتوقَّف على تصوُّر طرفي المطلوب والنسبة، مع عدم الاعتقاد، والفهمُ على هذا الوجه يستلزمُ الشكَّ

---

(١) وبهذا يندفع ما أورده بعض الأفاضل في (شرح المواقف) قائلا: «إن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك؛ لجواز أن يكون هناك ظن» (منه)

(٢) جواب دخل (منه)

(٣) جواب دخل أيضا (منه)

(٤) في النسخة الأصل: «والاعتراف».

• حاشية السيناپي •

بالمعنى الذي أرادَه، فلو أراد بوجوب تحصيل الشك وجوبَ تحصيل ما يستلزم، لتمُّ كلامه، ولا يردُ عليه أيضًا ما أورده بقوله: «نعم لو قيل: إنه ليس من المعاني التي يطلبُها العاقل».

قوله: «وأما الثاني فلأنه يقتضي أن لا يجبَ النظرُ والمعرفة عند الوهم أو الظن...» إلخ، محصولُه: أن وجوب النظر والمعرفة غيرُ مقيَّد بالشكِّ؛ إذ لو كان مقيَّدًا به كان ينبغي أن لا يجب على تقدير عدم الشكِّ، وليس كذلك، كما في الظن والوهم... إلخ.

قوله: «ودفع التقليد والجهل المُركَّب»، وملخصه: أن وجوبَ النظر في معرفة الله تعالى مقيّد بالشكِّ، ولا يردُ الجهل والتقليد؛ إذ لا وجوبَ نظرٍ في معرفة الله معهما، بل الواجب معهما النظرُ في الدليل، ومعرفةُ وجه الدلالة، لا النظر في معرفة الله، ويُمكن أن يدفع الجهلُ والتقليدُ بوجه آخر؛ وهو أنَّ الشكَّ يتناولُهما أيضًا، قال البيضاويُّ رحمه الله في تفسير الشكِّ: «وقد يُطلَق على ما يُقابل العلمَ، ولهذا أكَّد في قوله تعالى: ﴿لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٥٧]، في قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ﴾ بقوله: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ﴾»[1] [إلا أن ما ذكر في وجه أبي هاشم لا يلائم هذا[2]].

• حاشية البروسوي •

قوله: «والحقُّ أنَّه إنْ أراد...» إلخ، وفي بعض نسخ (المواقف) هكذا: «إنْ أُريدَ أوَّلُ الواجباتِ المقصودةِ بالذات فالمعرفةُ، وإلَّا فإن شرطنا كونه مقدوراً فالنظر، وإلا فالقصدُ»[3]، وهذا يدلُّ على أن القصدَ غيرُ مقدور، مع كونه واجبًا، وعدم مقدوريته

(١) إلا أن المذكور في وجه أبي هاشم لا يلائم هذا (منه)

(٢) زيادة من نسخة حالت أفندي وعدنان.

(٣) (١/ ٢٧٦-٢٧٨ مع ملاحظة حاشية السيالكوتي وجلبي)

وإن أمكنَ توجيهِه: بأنه لو كان مقدورَ الاحتياج إلى قصدٍ واختيارٍ آخر فيتسلسلُ، لكن كون الواجبِ غيرَ مقدورٍ باطلٌ اتفاقاً، والأحسنُ ما قرَّره الإمام الرازيُّ حيث قال: «إنْ أُريدَ أولُ الواجباتِ المقصودةِ بالقصدِ الأوَّل فهو المعرفةُ عند مَن يجعلُها مقدورةً، والنظر عند من لا يجعلُ العلمَ الحاصلَ عقيبَه مقدوراً، بل واجبَ الحصول، وإن أريد أوَّل الواجباتِ كيف كانت فهو القصد»[1].

قوله: «وقد عرفت ما فيه»، يعني: أن مقدمةَ الواجبِ المطلقِ ليس يلزمُ أن تكون واجبة؛ أي: مأموراً بها، متعلقة بخطاب الشارع، على ما هو المتنازعُ، بل مخصصٌ بأن يكون الواجبُ المطلقُ شيئاً ليس في وسع العبد، وههنا النظرُ مقدورٌ، فلا تمشية ههنا لِمَا ذكرَ في جواب الإشكال الخامس، وبتقريرنا هذا اندفع ما قال العلَّامة الفناريُّ من أن قولَه: «وقد عرفتَ»: «يُشعِر بأنَّ وجوبَ مقدمة الواجبِ المطلق غيرُ تامٍّ، وليس كذلك، فإن كونَ الواجبِ مطلقاً بالنسبة إلى مقدمةٍ ما؛ أي: واجباً على تقديرَي وجودِها وعدمها يقتضي وجوبَ تحصيلها»[2].

قوله: «واعتراض (المواقف) ساقط»، وفي تقريرِ الحَبْر الشريفِ لمحةٌ إلى دفعِه[3]: بأن ما ذكرَه بناءً على مذهبِ أبي هاشم، فإنه يجعلُ العلمَ مقدوراً، فيكون الشكُّ عندَه أيضاً مقدوراً، فلا نسلِّم كونَه غير مقدور.

[قوله: «يبتني على كونه مقدمة للنظر»، إذ قال أبو هاشم: «أول الواجبات هو الشك؛ لتوقف القصد إلى النظر عليه»، فسوقُ الكلام على وفق قوله يقتضي تقييد

(١) المحصل (٤٧)
(٢) (٢٥-أ على الهامش الأيمن أعلى الصفحة، والنقل لفحوى الكلام)، انظر: مكتبة جار الله تحت رقم (١٢٣١)
(٣) (١/ ٢٧٨-٢٧٩ مع ملاحظة حاشية السيالكوتي)

النظر بالشك، فاضمحلّ القول: بأن وجوب المعرفة يقيد بالشك أيضاً، من غير حاجة إلى التأويل.

قوله: «وأما الأول...»، أي: يُقال من طرف أبي هاشم: إنهم يعنون بوجوب المقدمة وجوبَ تحصيلها بتصور الطرفين، وقول الرادّ: «الشك ليس بمقدور وإنما المقدور تحصيله وهو ليس بمقدمة» ممنوع، نعم يرد على قول أبي هاشم ما أورده الشارح آخرا بقوله: «نعم لو قيل...» إلخ، كما لا يخفى على المتأمل[1]].

قوله: «وأما الثاني فلأنه يقتضي...»؛ لأن الوجوبَ لمَّا كان مقيداً بالشكِّ فلا يوجدُ عند مقابله، كالوجوب المشروط بالنصابِ لا يوجدُ عند وجود مقابله[2]، وههنا كلام لتطبيقِ المتنِ والشرحِ طويناه ثقةً بفطنتك.

قوله: «في ردِّ الشك»؛ أي: على أبي هاشم وراء الوجهَين المذكورَين سابقًا.

قوله: «ليس من المعاني التي...» ا. هـ، فكيف يُقال: بأنه واجبٌ عقلاً بالمعنى المتنازع، أعني: استحقاق تاركِه اللَّومَ، ولا يردُ عليه النظرُ المذكور، على ما أشار إليه في بعض النسخ بقوله: «وستعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقليِّ».

۞ ۞ ۞

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) بعد هذا في نسخة (لا له لي): «فينبغي أن يُعمَّم الشك بالوهم والظن، كما ذكره الشارح بقوله: «ويمكن دفع الوهم والظن...» إلخ، فلزم تقييد النظر بهذا العام، فتوجّه الردّ الثاني السابق: بأنه لا يكون مقدمةً للواجب المطلق، وإنما لم يعمم الشك بالجهل والتقليد لتصريح أبي هاشم بخلافه، كما نقل عن الشارح أولا حيث قال: «مع عدم اعتقاد المطلوب أو نقيضه»، فلا جرم دفع التقليد والجهل: بأن الواجب معهما النظر في الدليل ومعرفة وجه الدلالة، لا النظر في معرفة الله؛ لعدم وجوبه معهما».

[المبحث السادس: المعرف والدليل وأقسامها]

المبحثُ السادس: كمال النظر تحصيلُ طريقٍ يُوصلُ بالذات إلى مطلوبٍ:

ـ إما تصوريّ: وهو المعرِّف حدّاً ورسمًا، تامًا وناقصًا؛ إذ لا بدَّ من مميزٍ ذاتيٍّ أو عرضيٍّ، مع الجنسِ القريب أو بدونِه.

ـ وإما تصديقيّ: وهو الدليل، إما قياسًا استثنائيًا متصلاً ومنفصلاً، أو اقترانيًا حمليّا وشرطيّا، وإمّا استقراءً تامًا وناقصًا، وإما تمثيلاً قطعيًا وظنيًّا؛ إذ لا بدَّ من اندراجٍ للمطلوب تحت الدليلِ أو بالعكس، أو لهما تحت ثالث.

وقد يقال الدليلُ لِمَا يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكمٍ، كالعالَم للصانع.

وكثيراً ما يختصُّ بالجازم، وتُقابِلُه الأمارة.

والدليل إنْ لم يتوقَّف على نقلٍ أصلاً فعقليٌّ، وإلا فنقليٌّ: سواء توقف كلٌّ من مقدماتِه القريبةِ على النقل أو لا. وقد يخصُّ النقلي بالأول، ويُسمَّى الثاني مركبًا.

وأمّا النقليُّ المحضُ فباطلٌ؛ إذ لا بدَّ من ثبوت صدق المخبِرِ بالعقل.

والمطلوبُ إن استوى طرفاه عند العقل فإثباته بالنقل، وإلا فإنْ توقفَ ثبوت النقل عليه فبالعقل، وإلا فبكلٍّ منهما.

ولا خفاءَ في إفادة النقليِّ الظنَّ، وأما إفادته اليقين فيتوقَّف على العلم بالوضع والإرادة، وذلك بعصمةِ رُواة العربية، وعدم مثلِ النقلِ والاشتراك والمجاز والإضمار والمعارض العقليّ؛ إذ لا بدَّ معه من تأويل النقل؛ لأنه فرع العقل، فتكذيبُه تكذيبُه.

نعم، قد تنضمُّ إليه قرائن تنفي الاحتمال فيفيد القطعَ بالمطلوب وبنفي المعارض، كما في العقليات مثل: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، و﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، والله أعلم.

* [الشرح]:

قال: (**المبحثُ السادس: كمال النظر تحصيلُ طريقٍ يُوصلُ بالذات إلى مطلوب:**

ـ إما تصوريّ: وهو المعرِّف حدّاً ورسمًا، تامًا وناقصًا؛ إذ لا بدَّ من مميزٍ ذاتيٍّ أو عرضيٍّ، مع الجنسِ القريب أو بدونِه.

ـ وإما تصديقيّ: وهو الدليل، إما قياسًا استثنائيًا متصلاً ومنفصلاً، أو اقترانيًا حمليًا وشرطيًا، وإمَّا استقراءً تامًا وناقصًا، وإما تمثيلاً قطعيًا وظنيًا؛ إذ لا بدَّ من اندراجِ للمطلوب تحت الدليلِ أو بالعكس، أو لهما تحت ثالث):

أقول: قد سبقتْ إشارةٌ إلى أنَّ الحركةَ الأولى مِن النظرِ تحصل مادة مركَّب يوصلُ إلى المطلوب، والثانيةُ صورتُه، والمطلوب إمَّا تصور أو تصديق، فالموصلُ إلى التصورِ ـ ويُسمَّى المعرِّف ـ إمَّا حد أو رسم، وكلٌّ منهما إمَّا تامٌّ أو ناقصٌ؛ لأنَّ التمييزَ أمرٌ لا بدَّ

منه في التعريفِ لامتناعِ المعرفةِ بدونِ التمييزِ عند العقل، فالمميز إنْ كان ذاتياً للماهيةِ يسمَّى المعرِّفُ حدّاً؛ لأنه في اللغةِ المنعُ، ولا بدَّ في المعرِّفِ مِن منعِ خروجِ شيءٍ مِن الأفرادِ ودخولِ شيءٍ فيه ممَّا سواها، فما كان ذلك فيه باعتبارِ الذاتِ والحقيقةِ كان أولى بهذا الاسم، وإنْ كان عرضيّاً لها سمِّيَ المعرِّف رسماً؛ لكونِه بمنزلةِ الأثرِ يستدلُّ به على الطريقِ.

ثم المميزُ إنْ كان مع كمالِ الجزءِ المشتركِ، أعني ما يقعُ جواب السؤالِ بـ«ما هو» عن الماهيةِ وعن كلِّ ما يشاركُها وهو المسمَّى بالجنسِ القريبِ؛ فالمعرِّفُ تامٌّ، أمَّا الحدُّ فلاشتمالِه على جميعِ الذاتيات، وأمَّا الرسمُ فلاشتمالِه على كمالِ الذاتيِّ المشتركِ وكمالِ العَرَضِيِّ المميز، وإلَّا فناقصٌ.

فالحدُّ التامُّ واحدٌ ليس إلَّا؛ وهو الجنسُ القريبُ مع الفصلِ القريبِ، ويشترطُ تقديمُ الجنسِ، حتى لو أُخِّرَ كان الحدُّ ناقصاً، ومبنى هذا الكلامِ على أنَّه لا اعتبارَ بالعَرَضِ العامِّ؛ لأنَّه لا يفيدُ الامتيازَ ولا الاطلاعَ على أجزاءِ الماهية، ولا بالخاصةِ مع الفصلِ القريب، وإلَّا يلزمُ أنْ يكونَ المركبُ مِن الفصلِ القريبِ مع العَرَضِ العامِّ أو مع الخاصَّةِ حدّاً ناقصاً، وليس كذلك في اصطلاحِ الجمهور، حيثُ خصُّوا اسمَ الحدِّ بما يكونُ مِن محضِ الذاتياتِ.

وقد يصطلحُ على تسميةِ كلِّ معرفٍ حدّاً حتى اللفظيُّ منه، أعني بيانَ مدلولِ اللفظِ بلفظٍ آخرَ أوضح دلالة، وكثيرٌ مِن المتقدِّمين على أنَّ الرسمَ التامَّ ما يفيدُ امتيازَ الماهيةِ عن جميعِ ما عداها، والناقص ما يفيدُ الامتيازَ عن البعضِ فقط، إلَّا أنه استقرَّ رأيُ المتأخِّرينَ على اشتراطِ كونِ المعرِّف مساوياً أي مطَّرداً ومنعكساً، حتى لا يجوزَ التعريفُ بالأعمِّ؛ محافظةً على الضبط.

والموصل إلى التصديق، ويُسمَّى الدليلَ لِمَا فيه مِن الإرشادِ إلى المطلوبِ،

والحُجةَ لِمَا في التمسكِ به مِن الغَلَبةِ على الخصمِ، إمَّا قياسٌ وإمَّا استقراءٌ وإمَّا تمثيلٌ؛ إذ لا بدَّ مِن مناسبةٍ بين الحُجَّةِ والمطلوب ليمكنَ استفادتُه منها، وتلك المناسبةُ إمَّا أنْ تكونَ باشتمالِ أحدِهما على الآخرِ أو لا:

وعلى الأولِ: فإنِ اشتملَت الحجةُ على المطلوب فهي القياسُ؛ إذ النتيجةُ مندرجةٌ في مقدمتَيه، وإنِ اشتملَ المطلوب على الحُجَّةِ فهي الاستقراءُ؛ إذ المطلوب حكمٌ كليٌّ يثبتُ بتحققِ الحكمِ على الجزئياتِ المندرجةِ تحتَه.

وعلى الثاني: لا بدَّ أنْ يكونَ هناك أمرٌ ثالثٌ يشتملُ عليهما أو يندرجانِ فيه؛ ليستفادَ العلمُ بأحدِهما مِن الآخر، وهو التمثيلُ، فإنَّ حكمَ الفرعِ ـ وهو المطلوب ـ يُستفادُ مِن حكمِ الأصلِ ـ وهو الحجةُ ـ لاندراجِهما تحت الجامعِ الذي هو العلةُ.

وهذا ما قال الإمامُ أنَّا إذا استدلَلْنا بشيءٍ على شيءٍ، فإنْ لم يدخلْ أحدُهما تحت الآخرِ فهو التمثيل، وإنْ دخلَ فإمَّا أنْ يستدلَّ بالكليِّ على الجزئيِّ وهو القياسُ، أو بالعكس وهو الاستقراء[1].

وذكر في بعضِ كتبِه بدلَ الكليِّ والجزئيِّ الأعمَّ والأخصَّ[2]، تصريحاً بأنَّ المرادَ الجزئيُّ الإضافيُّ لا الحقيقيّ، وتنبيهاً على أنَّ تفسيرَ الجزئيِّ الإضافيِّ بالمندرجِ تحت الغيرِ مساوٍ لتفسيرِه بالأخصِّ تحت الأعمِّ، لا أعمَّ منه على ما سبقَ إلى بعضِ الأوهامِ مِن أنَّ معنى اندراجِه تحت الغيرِ مجردُ صدقِ الغيرِ عليه كلياً، وذلك لأنَّ لفظَ الاندراجِ مُنبئٌ عن كونِ الغيرِ شاملاً له ولغيرِه، ولم يعرفْ مِن اصطلاحِ القومِ أنَّ كلًّا مِن المتساويين جزئيٌّ إضافيٌّ للآخر، فلهذا قال صاحبُ (الطوالع)[3]: إنِ استدلَّ

---

(١) انظر مثلاً: الملخص في المنطق والحكمة (١/ ١٩٤)، وشرح الإشارات والتنبيهات (١/ ٢٨).

(٢) انظر المحصل (ص١٤٣)، وشرح عيون الحكمة (١/ ١٦١، ت: د. أحمد حجازي السقا).

(٣) عبد الله بن عمر بن محمد بن علي أبو الخير القاضي ناصر الدين البيضاوي (ت٦٨٥هـ وقيل=

بالكليِّ على الجزئيِّ أو بأحدِ المتساويَينِ على الآخرِ فهو القياس[1]؛ ليتناولَ ما إذا كان الأوسطُ مساوياً للأصغر، كقولنا: «كلُّ إنسانٍ ناطقٌ، وكلُّ ناطقٍ حيوان». **والجوابُ** بأنَّ الناطقَ معناه شيءٌ ما له النطق وهو بحسبِ هذا المفهومِ أعمُّ مِن الإنسانِ، **لا يُجدي نفعاً**؛ إذ لا يتأتَّى في مثلِ قولِنا: «كلُّ ناطقٍ إنسانٌ، وكلُّ إنسانٍ حيوان».

والأحسنُ أنْ يقال: مرجعُ القياسِ إلى استفادةِ الحكمِ على ذاتِ الأصغرِ مِن ملاحظةِ مفهومِ الأوسط، وهو أعمُّ قطعاً، وإنْ كان مفهومُ الأصغرِ مساوياً له كما في المثالَينِ المذكورَين، بل وإنْ كان [مفهوم الأصغر][2] أعمَّ منه، كما في قولِنا: «بعضُ الحيوانِ إنسانٌ، وكلُّ إنسانٍ ناطق»، وقولنا: «بعضُ الحيوانِ إنسانٌ، ولا شيءَ مِن الفَرَسَ بإنسان»، وقولنا: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ، وكلُّ إنسانٍ ناطق».

وعلى هذا حالُ الاقترانياتِ الشرطيةِ حيث يستدلُّ بعمومِ الأوضاعِ والتقادير على بعضها، وأمَّا في القياسِ الاستثنائيِّ فلا يتَّضحُ ذلك إلا أنْ يرجعَ إلى الشكلِ الأول، فيقال: مضمونُ التالي أمرٌ تحقَّقَ ملزومُه، وكلُّ ما تحقَّقَ ملزومُه فهو متحقِّقٌ، أو مضمونُ المقدَّمِ أمرٌ انتفى لازمُه، وكلُّ ما انتفى لازمُه فهو منتفٍ.

والفقهاءُ يجعلونَ القياسَ اسماً للتمثيلِ لِمَا فيه مِن تسويةِ الجزئينِ في الحكمِ لتساويهما في العلة، وأمَّا على اصطلاحِ المنطقِ فوجهُه أنَّ فيه جعل النتيجةِ المجهولةِ مساويةً للمقدِّمَتين في المعلوميةِ.

= ٦٩١هـ)، صاحب الطوالع والمصباح في أصول الدين والغاية القصوى في الفقه والمنهاج في أصول الفقه وشرح المصابيح في الحديث وأنوار التنزيل في التفسير وغير ذلك، كان إمامًا مبرزًا نظارًا صالحًا متعبدًا زاهدًا، ولي قضاء القضاة بشيراز ودخل تبريز وناظر بها. (طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ١٧٢-١٧٣).

(١) متن الطوالع المرفق مع مطالع الأنظار (١/ ٥٤).

(٢) زيادة من (أ) والسلطانية.

ثم القياسُ **إنِ اشتملَ على النتيجةِ أو نقيضِها بالفعل**، بأنْ يكون ذلك مذكوراً فيه بمادَّته وصورتِه، وإنْ لم تبقَ قضية بواسطةِ أداةِ الشرطِ، على ما صرَّحَ به بعضُ أئمةِ العربيةِ مِن أنَّ الكلامَ قد يخرجُ عن التمامِ وعن احتمالِ الصدقِ والكذبِ بسببِ زيادةٍ فيه مثل طرفَي الشرطيةِ، كما يخرجُ عن ذلك لنقصانٍ فيه، مثل قولنا: (زيدٌ عالِمٌ) بحذفِ الربطِ والإعرابِ، **سُمِّيَ استثنائياً**؛ لِما فيه مِن استثناءِ وضعِ أحدِ جزئي الشرطيةِ أو رفعه، **وإلا سُميَ اقترانياً**؛ لِمَا فيه مِن اقترانِ الحدودِ بعضِها ببعض، أعني الأصغرَ والأكبرَ والأوسط.

والاستثنائيّ: متصلٌ إنْ كانت الشرطيةُ المذكورةُ فيه متصلةً، ومنفصلٌ إنْ كانت منفصلةً.

والاقترانيُّ: حمليٌّ إنْ كان تألفُه مِن الحملياتِ الصرفةِ، وشرطيٌّ إن اشتملَ على شرطيةٍ.

وأمَّا الاستقراءُ: وهو تصفحُ جزئياتِ كليّ واحد ليثبتَ حكمها في ذلك الكليِّ على سبيلِ العموم[1]، فتامٌّ إنْ عُلمَ انحصارُ الجزئياتِ وثبوتُ الحكمِ في كلٍّ منها، وهذا نوعٌ مِن القياسِ الاقترانيِّ الشرطيِّ يُسمَّى القياس المقسم، وإلا فناقصٌ وهو المفهومُ مِن إطلاقِ الاسم، وهو لا يفيدُ إلا الظنَّ.

وأمَّا التمثيلُ: وهو بيانُ مساواةِ جزئيٍّ لآخرَ في علَّةِ حُكمِه لتثبتَ مساواتهما في الحكمِ، فقطعيٌّ إنْ عُلِمَ استقلالُ المشتركِ بالعلِّيَّة، وهذا نوعٌ مِن القياس، وذكر المثالِ حشوٌ، وإلَّا فظنيٌّ، ومطلقُ الاسمِ منصرفٌ إليه.

وتفاصيلُ هذه المباحثِ في صناعةِ المنطق.

وأوردَ صاحبُ (الطوالع) تفاصيلَ الضروبِ المنتجةِ مِن القياسِ الاستثنائيِّ

---

(١) في الطبعة الحجرية: «على سبيل العموم».

المتصلِ والمنفصلِ، ومِن الأشكالِ الأربعةِ للقياسِ الاقترانيِّ الحمليِّ، بعبارةٍ في غايةِ الحسنِ ونهايةِ الإيجاز[١].

وأوردها الإمامُ على وجهٍ أجمل، إلَّا أنَّه أهملَ الشكلَ الرابعَ لبعدِه عن الطبع، وعبَّرَ عن الشكلِ الثالثِ بحصولِ وصفَين في محلٍّ، أي ثبوتِ أمرَين إيجابًا كان أو سلبًا لأمرٍ ثالثٍ، فيشمل صورَ سلبِ الكبرى كقولِنا: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ، ولا شيءَ مِن الإنسانِ بصهالٍ»، إذ قد حصل في الإنسانِ ثبوتُ الحيوانيةِ ونفي الصهاليَّة، فعلمَ أنَّ بعضَ الحيوانِ ليس بصهالٍ، وعبرَ عن الاستثنائيِّ المنفصلِ بالتقسيمِ المنحصرِ في قسمَين، ثمّ رفع أيهما كان ليلزمَ ثبوتُ الآخر، أو إثباتُ أيهما كان ليلزمَ ارتفاع الآخر[٢].

ولمَّا كان ظاهرُه مختصًّا بالمنفصلِ الحقيقيِّ غيَّرَه صاحبُ (المواقف) إلى ما هو أوجزُ وأشمل، وهو أنْ يثبتَ المنافاةَ بينَ الأمرَين، فيلزمُ مِن ثبوتِ أيهما كان عدمُ الآخر[٣]، يعني إذا ثبتَ المنافاة بينهما في الصدقِ والكذبِ جميعًا ـ كما في الحقيقية ـ يلزمُ مِن ثبوتِ صدقِ كلّ عدم صدق الآخر، ومِن ثبوتِ كذب كل عدم كذبُ الآخر، وإذا كان في الصدقِ فقط يلزمُ مِن ثبوتِ صدقِ كلّ عدم صدق الآخر، وإذا كان في الكذبِ فقط يلزمُ مِن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر.

• حاشية السينابي •

قوله: «فما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان أَوْلى»، وبهذا يندفع ما يتوهَّم أن وجه تسمية المعرِّف إن كان بالذاتيَّات بالحدِّ، مشترك بينه وبين الرسم؛ ضرورةَ أن الرسم أيضًا مانعٌ من الخروج والدخول.

---

(١) متن الطوالع المرفق مع مطالع الأنظار (١/ ٥٤ ـ ٥٦).

(٢) المحصل (ص١٤٤).

(٣) المواقف وشرحه (٢/ ٢٠).

• حاشية السيناي •

قوله: «أعني: بيان مدلول اللفظ بلفظ أوضح»، فإنْ قلتَ: المذكور في (شرح فوائد الأصول): «أن الحدَّ اللفظيَّ بيانُ ما يعقله الواضع، سواء كان بلفظ مرادف له أو باللوازم أو بالذاتيات»[١]، فيُفهَم منه أن بيان مدلول اللفظ لا يلزم أن يكون بلفظ أوضح، بل يجوز البيانُ باللوازم أو الذاتيات»، قلتُ: مراده بلفظ مرادفٍ أو لفظٍ يدلُّ على اللوازم أو الذاتيات[٢]، وهذا ظاهر في عبارة (التلويح)، حيث قال: «بلفظٍ أشهَر أو بلفظٍ يدلُّ على تفصيل ما دلَّ عليه الاسم إجمالًا»[٣]، ومبنى الكلام على أن الاسميَّ هو اللفظيُّ عند الشارح، ولهذا المقام مزيدُ بسطٍ مذكورٌ في (شرح شرح الأصول) للشريف الجرجاني رحمه الله[٤].

قوله: «يثبت تحقق الحكم على الجزئيَّات المندرجة تحته»، الظاهر أن ضميرَ «تحته» راجعٌ إلى الحكم الكلي، لكن الجزئيَّات ليست جزئيات لذلك الحكم الكلي، بل لموضوعه، فلا بدَّ من تقدير المضاف، كما في قولهم: «القاعدة أمر كلِّيٌّ ينطبق على جزئياته».

• حاشية البروسوي •

[قوله: «ويشترط تقديم الجنس، حتى لو أخر كان الحد ناقصًا»، والحقّ ما ذكره الشريف: «من أن التقدم أمر يستحسن رعايته، لكون الأعم أظهر عند العقل،

---

(١) (١/ ٢٤٧)

(٢) ولهذا قال: «أو باللوازم أو بالذاتيات» وكون الدال على اللازم أوضح؛ إما لأن المجاز قد يكون أوضح من الحقيقة عند قيام القرينة، كما اختاره صدر الشريعة، وإما لأن اللفظي بالنسبة إلى من يعلم المعنى مقيسا إلى ما ذكر في التعريف، فيجوز أن يكون أوضح عنده، على ما يأتي في بحث الوجود (منه)

(٣) (١/ ١٤)

(٤) (١/ ٢٤٩)، نسخة حالت أفندي وعدنان: «البعض الأفاضل».

ولكون الأخص قيداً له ومخصصاً إياه، فليس التقدم جزءاً صوريًّا، ولا شرطاً حتى يكون حداً ناقصاً عند تأخر الجنس»[(١)]].

قوله: «لأن لفظ «الاندراجِ» منبئ...» مع قوله: «... ولم يعرف من اصطلاح القوم...» إلخ، نسلم الأوَّل ونمنع الثاني بما قال الشريف في بعض حواشيه[(٢)]: «اشتهر في موضوعات القضايا عدُّ أحد المتساويَين جزئياً إضافياً للآخر، حتى بدلَّ بعضهم هذا التفسير بالموضوع لكلي، وأراد أنه تقع موضوعاً له في قضية موجبة كلِّيَّة، لا في قضية مطلقاً، وإلَّا كان الأعمُّ من شيء جزئياً له، ولا قائل به».

قال: (**وقد يُقالُ الدليلُ لِمَا يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم، كالعالَم للصانع.**

وكثيراً ما يختصُّ بالجازم، وتُقابِلُه الأمارة):

أقول: الدليل في اصطلاحِ المنطقِ: هو المقدماتُ المرتبةُ المنتجةُ للمطلوب، وقد يقال للأمرِ الذي يمكنُ أن يُتأملَ فيه وتُستنبطَ المقدماتُ المرتبةُ، كالعالَمِ للصانعِ، فيفسرُ بما يمكنُ التوصلُ بصحيحِ النظرِ فيه إلى حكمٍ قطعياً كان أو ظنياً.

وذكر «الإمكان» لأنَّ الدليلَ لا يخرجُ عن كونِه دليلاً بعدمِ النظر فيه، وقيَّدَ النظرَ بـ«الصحيح» لأنَّه لا تَوصُّلَ بالفاسدِ إليه، وذلك بأنْ لا يكونَ النظرُ فيه مِن جهةِ دلالتِه، وأطلقَ «الحكم» ليتناولَ التفسيرُ[(٣)] الأمارة، وكثيراً ما يخصُّ الدليل بما يفيدُ

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) لاحظ: شرح المواقف (٢/ ١٦)، ولم أجد تمام الكلام في حاشيته على شرح الطوالع ولا الشمسية ولا المختصر الأصولي.

(٣) في السلطانية: «النفين».

العلمَ، ويُسمَّى ما يتوصلُ به إلى الظنِّ أمارةً.

والاستدلالُ هو التوصلُ المذكور، وقد يخصُّ بما يكونُ مِن الأثرِ إلى المؤثرِ كالتوصلِ بالنظرِ في العالَمِ إلى الصانعِ، ويُسمَّى عكسُه تعليلاً كالتوصلِ بالنظرِ في النارِ إلى الإشراق، أي إلى التصديقِ بذلك.

وما يقال إنَّ الدليلَ هو الذي يلزمُ مِن العلمِ به العلمُ بوجودِ المدلول[1]، فمعناه العلمُ بتحققِ النسبةِ إيجاباً كان أو سلباً مِن غيرِ اعتبارِ وصفِ المدلوليةِ، حتى كأنه قيلَ بتحقُّقِ[2] شيءٍ آخر، وهو المدلول، وحينئذٍ لا يخرج مثلُ الاستدلالِ بنفي الحياةِ على نفي العلم، ولا يلزمُ الدورُ بناءً على تضايفِ الدليلِ والمدلول، وذلك لأنَّ الدليلَ عندهم اسمٌ لِمَا يفيدُ التصديقَ دون التصورِ، والعلمُ قسمٌ مِن التصديقِ يُقابلُ الظنَّ، وعلى هذا فمعنى العلمِ بالدليلِ إذا حملناه على مثلِ العالَمِ للصانع، هو العلمُ بما يؤخذُ مِن النظرِ في وجهِ دلالتِه مِن المقدماتِ المرتبةِ مع سائرِ الشرائطِ التي مِن جملتِها التفطنُ لجهةِ الإنتاجِ وكيفيةِ الاندراجِ؛ إذ لا يلزمُ العلمُ بالمدلولِ إلا حينئذ.

لا يقالُ: العلمُ بالنتيجةِ لازمٌ للعلمِ بالمقدماتِ المرتبةِ، إلا أنه قد يفتقرُ إلى وسطٍ لكونِه غيرَ بيِّنٍ.

لأنَّا نقول: لو كان كذلك لامتنعَ تحقُّقُ العلمِ الأولِ بدونِ الثاني، كالمثلثِ لا يتحققُ بدونِ تساوي زواياه لقائمتَين، والموقوفُ على الوسطِ إنما هو العلمُ بذلك. والحاصلُ أنَّ اللازمَ يمتنعُ انفكاكُه عن الملزومِ بيِّناً كان أو غيرَ بيِّنٍ، والتفرقةُ إنما تظهرُ في العلمِ باللزومِ وبتحققِ اللازم.

---

(١) قاله الإمام الرازي في المحصل (ص١٤١).

(٢) في السلطانية: «يتحقَّق شيءٌ».

قوله: «من غير اعتبار وصفِ المدلولية»، إشارة إلى دفع الدور، يعني: أن ذكر المدلول لا يستلزم ملاحظةَ وصف المدلولية؛ لجواز أن يذكر المدلول ويراد به ذاته، لا من حيث هذا الوصف، كما يعتبر ذلك في عنوان القضية، فإنَّا إذا قلنا: «الإنسان حيوانٌ» لا يلزم ملاحظةُ كُنه الإنسان، وإلَّا يلزم أن يكون الإخبارُ عنه بالحيوان لغوًا، بل يكفي في مثل هذا الحكم تصوُّره من حيثُ إنَّه جسم مثلًا.

قوله: «بناءً على تضايف الدليل والمدلول»، فإنْ قلتَ: التضايف يستلزم المعيَّة، لا التقدُّمَ، فكيف يلزم الدور التقدميُّ بناء على التضايف؟ قلتُ: إذا ذكر أحد المتضايفين في تعريف الآخر يلزم تقدُّمُه على الآخر، والمتضايفان معًا في التعقل، فيلزم كون المعرّف مع المضاف المقدَّم، وما مع المقدَّم مقدَّمٌ، فيلزم كون الشيء مقدَّمًا على نفسه، وهو المعنيّ من الدور المذكور.

قوله: «لا يُقال: العلمُ بالنتيجة لازمٌ للعلم بالمقدمات» اعتراضٌ على قوله: «إذ لا يلزم العلم بالمدلول إلّا حينئذٍ»، ومحصوله: أن العلمَ بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات، ولا حاجةَ إلى ضمِّ أمر زائد، على ما يفهم من قوله: «مع سائر الشرائط التي من جملتها...» إلخ. ثمَّ قوله: «لو كان كذلك لامتنع...» إلخ، شرطيَّة قُصِدَ بها رفع التالي؛ لأنه «لولا» الاستدلاليَّة تُستعمل للدلالة على أن العلم بانتفاء الثاني علَّة للعلم بانتفاء الأول، ولهذا لم يصرِّح برفع التالي، والمرادُ من العلم الأول العلمُ بالمدلول، يعني: لو كان العلم بالنتيجة لازمًا للعلم بالمقدمات لامتنع تحقُّقُ العلم بالمقدمات بدون العلم بالنتيجة، وليس كذلك، فإن فيما عدا الشكل الأول والاستثنائيات يحتاج في العلم بالنتيجة إلى ملاحظة الوجوه التي بها يحصل الرد إلى الشكل الأول.

قوله: «والحاصل: أن اللازمَ ممتنعٌ انفكاكُه عن الملزوم...» إلخ، لا يُقال: اللازم قد يكون أعمَّ، فينفكُّ عن الملزوم تحقيقًا لمعنى العموم، قلتُ: معنى امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم هو أنه كلّما تحقق الملزوم تحقَّقَ اللازم ألبَتَّةَ من غير عكس.

قوله: «وذلك لأن الدَّليل»؛ أي: بيان أنَّ معناه العلم بتحقُّق النسبة.

[قوله: «لا يقال: العلم بالنتيجة...»، مورده قوله: «إذ لا يلزم العلم بالمدلول إلا حينئذ»، يعني: أن العلم بالنتيجة لازمٌ للعلم بالمقدمات، ولا حاجةَ إلى ضمّ أمر زائد، كما ذكره بقوله: «مع سائر الشرائط...» إلخ، وتحريرُ الجواب: أنه لو كان العلم بالنتيجة لازماً للعلم بالمقدمات لامتنع تحقق العلم بالمقدمات بدون العلم بالنتيجة، وليس كذلك، كما فيما عدا الشكل الأول، ثم قوله: «أن اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم» معناه: أنه كلّما تحقق الملزوم تحقق اللازم ألبتة، من غير عكس، وإلا فاللازم قد يكون أعمّ، فينفك عن الملزوم[1]].

قوله[2]: «لأنا نقول: لو كان...» ا. هـ، نفى[3] أنَّ ما عدا الشكل الأوَّل يصدقُ عليه الدَّليل أيضاً، مع أنه لا يصدق التعريف؛ لأن اللزومَ بين الشيئين عبارة عن ضرورةِ تحقُّق أحدِهما عند تحقق الآخر، فلزم أن لا ينفكَّ تحقق العلم بالمدلول عن تحقق العلم بالدليل أصلاً، ولعلَّ صاحب هذا التعريفِ نظر إلى أن الدَّليل في الحقيقة ما يؤخذ من النظر من المقدِّمات المرتبة وجميعِ الشرائط، كما أشار إليه الشارح آنفاً، نعم يطلقُ على مجرد المقدِّمَتين المرتَّبتين توسُّعاً.

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) هذه القولة ليست في نسخة (لا له لي)

(٣) فإن قلت: المراد باللزوم ليس ما ذكرتم، بل الحصولُ والثبوت، كما أريد مثله في تفسير القاضي أبي بكر الضروريَّ، ومعنى التعريف حينئذٍ: هو الذي يحصل ويثبتُ من العلم به العلمُ بشيء آخر، وهو لا يقتضي أنْ لا ينفكَّ العلمُ بالمدلول عن العلم بالدليل، قلت: إنْ أُريد أن حصولَ علمِه كافٍ في حصول العلمِ بالمدلول فلا يصدقُ إلا على بيّن الإنتاج، وإن أريد أن للعلمَ بالدليل دخلاً في حصولِ العلم بالمدلول، يلزم أن تكون مقدمة الدليل دليلاً، على أن حملَ اللزومِ على هذا المعنى ممَّا لا يعرى عن نوع بعد (منه)

قال: (**والدليل إنْ لم يتوقَّف على نقلٍ أصلاً فعقليٌّ، وإلا فنقليٌّ: سواء توقف كلٌّ من مقدماتِه القريبةِ على النقل أو لا. وقد يخصُّ النقلي بالأول، ويُسمَّى الثاني مركبًا.**

وأمَّا النقليُّ المحضُ فباطلٌ؛ إذ لا بدَّ من ثبوت صدق المخبِر بالعقل.

والمطلوبُ إن استوى طرفاه عند العقل فإثباته بالنقل، وإلا فإنْ توقفَ ثبوت النقل عليه فبالعقل، وإلا فبكلٍّ منهما):

والدليل قد ينقسم إلى العقليِّ والنقليِّ، وقد يُقسمُ إليهما وإلى المركبِ مِن العقليِّ والنقليِّ، وهذا يُوهمُ أنَّ المرادَ بالنقليِّ ما لا يكونُ شيءٌ مِن مقدماتِه عقليًا، وهو باطلٌ؛ إذ لو لم تنتهِ سلسلةُ صدقِ المخبِرينَ إلى مَن يُعلَمُ صدقُه بالعقلِ[1] لزمَ الدورُ أو التسلسلُ، فدُفِعَ ذلك بأنَّ مَن حصرَه فيهما أرادَ بالنقليِّ ما يتوقفُ شيءٌ مِن مقدماتِه القريبةِ أو البعيدةِ على النقلِ والسماعِ مِن الصادقِ، وبالعقليِّ[2] ما لا يكونُ كذلك، ومَن ثَلَّثَ القسمةَ أرادَ بالنقليِّ ما يكونُ جميعُ مقدماتِه القريبةِ نقليةً، كقولنا: «الحجُّ واجبٌ، وكلُّ واجبٍ فتاركُه يستحقُّ العقابَ[3]»، وبالمركبِ ما يكونُ بعضُ مقدماتِه القريبةِ عقليًا وبعضُها نقليًا، كقولنا: «الوضوءُ عملٌ، وكلُّ عملٍ فصحتُه الشرعيةُ بالنيةِ»، وكقولنا: «الحجُّ واجبٌ، وكلُّ واجبٍ فتاركُه عاصٍ»، إذ لا معنى للعصيانِ إلا تركُ امتثالِ الأوامرِ والنواهي.

وإنما قيدَ المقدماتِ بـ«القريبةِ» لأنَّ النقليَّ أيضًا بعضُ مقدماتِه البعيدةِ عقليةٌ لِما مرَّ، فلا يُقابلُ[4] المركبَ بل يندرجُ فيه، هذا إذا أُريدَ بالدليلِ نفسُ المقدماتِ المرتبةِ،

---

(١) في خواجه زاده: «بالعقلي».

(٢) في السلطانية: «ومن العقلي».

(٣) في السلطانية: «يستحقه للعقاب».

(٤) في السلطانية: «فلا يقال».

وأمَّا إذا أُريدَ مأخذُها كالعالَمِ للصانعِ، والكتابِ والسنةِ والإجماعِ للأحكامِ، فلا معنى للمركَّب.

وطريقُ القسمةِ أنَّ استلزامَه للمطلوبِ إنْ كان بحكمِ العقلِ فعقليٌّ، وإلا فنقليٌّ.

ثمَّ الحكمُ المطلوبُ: إنِ استوى فيه عندَ العقلِ جانبُ الثبوتِ والانتفاءِ بحيثُ لا يجدُ مِن نفسِه سبيلاً إلى تعيينِ أحدِهما فطريقُ إثباتِه النقل لا غير، كالحكمِ بوجوبِ الحجِّ، وبكونِ زيدٍ في الدار. وإلَّا، فإنْ توقفَ عليه ثبوتُ النقلِ كالعلمِ بصدقِ المخبرِ وما يبتنى عليه ذلك كثبوتِ الصانعِ وبعثةِ النبيِّ ﷺ ودلالةِ المعجزةِ ونحو ذلك، فطريقُ إثباتِه العقلُ لا غيرُ، لئلَّا يلزمَ الدورُ، وإلَّا فيمكنُ إثباتُه بكلٍّ مِن النقلِ والعقلِ كوحدةِ الصانعِ وحدوثِ العالَمِ، إذا صحَّ الاستدلالُ على الصانعِ بإمكانِ العالَمِ أو بحدوثِ الأعراضِ أو بعضِ الجواهر. وإذا تعاضدَ العقلُ والنقلُ كان المثبتُ ما أفادَ العلمَ أولاً.

واعلم أنّ توقفَ النقلِ على ثبوتِ الصانعِ وبعثةِ الأنبياءِ إنما هو في الأحكامِ الشرعية، وفيما يقصدُ به حصولُ القطعِ، وصحةِ الاحتجاجِ على الغيرِ، وأمَّا في مجردِ إفادةِ الظنِّ فيكفي خبرُ واحدٍ أو جماعةٍ يظنُّ المستدلُّ صدقَه[1]، كالمنقولاتِ[2] عن بعضِ الأولياءِ والعلماءِ والشعراءِ ونحو ذلك، حتى لو جعل العلمُ الحاصلُ بالتواترِ استدلاليّاً لم يتوقفِ النقليُّ[3] القطعيُّ أيضاً على إثباتِ الصانعِ وبعثةِ الأنبياءِ.

• حاشية السنابلي •

قوله: «وكل واجب فتاركه عاصٍ؛ إذ لا معنى للعصيان...» إلخ، فإنْ قلتَ: لا شكَّ في أنَّ العصيان معنى شرعيٌّ، فلا يصحُّ مثالًا للمركب من العقلي والنقلي، قلتُ: المراد من العصيان هنا هو ترك امتثال الأوامر والنواهي، فلا نزاعَ في كونه عقليًّا،

(١) في الحجرية: «صدقهم».

(٢) في نسخة خواجه زاده: «كالمقبولات».

(٣) في (أ) والحجرية: «النقل».

• حاشية السيناب •

فإن العصيان في اللغة ضد الطاعة، فإن أحدًا لو أمرَ غيرَه ولم يمتثل ذلك الغيرُ لأمره يعدُّ ذلك الغيرُ -الغيرُ المُمتَثِل- عاصيًا، وإن لم يكن الآمِرُ شارعًا، نعم إذا أُريد به استحقاقُ العقابِ فهو شرعيٌّ، وأورد شارح (المواقف)[1] هذه المقدمة مثالاً للنقليِّ غفلةً عن هذه النكتة، أو أراد منها المعنى الآخر.

قوله: «إذا صحَّ الاستدلالُ على الصانع بإمكان العالَم»، يعني: يصحُّ التمسُّكُ في حدوث العالَم بالنقل، إذا صح الاستدلال على الصانع بالإمكان؛ إذ لو لم يصحَّ به، بل بالحدوث فقط، لم يُمكن التمسُّك بالنقل؛ لأنَّ النقل حينئذٍ يتوقف على الحدوث، فإثباته به يكون دورًا.

قوله: «وإذا تعاضد العقل والنقل...» إلخ، وهذا كأنه إيرادٌ على قوله: «وإلّا فيُمكن إثباتُه بكلٍّ من العقل والنقل»؛ يعني: كيف يُمكن إثباته بكليهما، فإنه إذا أثبت الحكمُ بأحدِهما لم يبقَ احتياجٌ إلى الآخر، ويلزم تحصيل الحاصل، فأشار إلى الجواب: بأن المرادَ الإثباتُ بكلٍّ منهما بدلًا عن الآخر، فلو اجتمعا فالمثبتُ هو المفيدُ للعلم أولًا، ويكون الثاني معاضِدًا له مطلوبًا منه وجه الدلالة، على ما مرَّ.

• حاشية البروسوي •

[قوله: «إذ لا معنى للعصيان إلا ترك...» إلخ، يعني: أن المراد بالعصيان ههنا هو ترك الامتثال؛ لأنه ضد الطاعة لغةً، فإن أحداً لو أمر غيره، ولم يمتثل الغير له يُعدّ عاصياً، وإن لم يكن الآمر شارعاً، نعم إذا أريد بالعصيان استحقاق العقاب فهو شرعي، ولذا أورد الشريف هذه المقدمة مثالاً للنقلي.

قوله: «إذا صح الاستدلال على الصانع»، أي: صحّ التمسّك في حدوث العالم بالنقل إذا استدل على الصانع بالإمكان، وبالعقل لا النقل؛ لئلا يدور إذا استدل على

---

(١) (٢/٤٩).

• حاشية البروسوي •

الصانع بحدوث الأعراض بتجدد الأمثال، أو بعض الجواهر فلا أقل، وإذا تعاضد العقل والنقل كان المثبت ما أفاد أولاً، وكان الثاني معاضداً له، فالمراد بقوله: «وإلا فيمكن إثباته بكل من النقل والعقل» الإثباتُ بكلٍّ منهما ابتداءً بدلاً عن الآخر[(١)]].

قال: (**ولا خفاءَ في إفادةِ النقليِّ الظنَّ**):

أقول: وإنما الكلامُ في إفادتِه العلمَ، فإنها تتوقفُ على العلمِ بوضعِ الألفاظِ الواردةِ في كلامِ المخبرِ الصادقِ للمعاني المفهومةِ، وبإرادةِ المخبرِ تلكَ المعاني ليلزمَ ثبوتُ المدلولِ، والعلمُ بالوضعِ يتوقَّفُ على العلمِ بعصمةِ رواةِ العربيةِ ـ لغةً وصرفاً ونحواً ـ عن الغلطِ والكذبِ؛ لأنَّ مرجعَه إلى روايتِهم، إذ لا طريقَ إلى معرفةِ الأوضاعِ سوى النقلِ.

أمَّا الأصولُ ـ أعني ما وقعَ التنصيصُ عليه ـ فظاهرٌ[(٢)]، وأمَّا الفروعُ فلأنها مبنيةٌ على الأصولِ بالقياسِ الذي هو في نفسِه ظنيٌّ، والعلمُ بالإرادةِ يتوقفُ على عدمِ النقلِ إلى معنى آخر، وعلى عدمِ اشتراكِه بينَ هذا المعنى وبين معنى آخر، وعلى عدمِ كونِه مستعملاً بطريقِ التجوزِ في معنى غيرِ الموضوعِ له، وعلى عدمِ إضمارِ شيءٍ يتغيرُ به المعنى، وعلى عدمِ تخصيصِ ما ظاهرُه عمومُ الأفرادِ والأوقاتِ بالبعضِ مِن ذلك، بأنْ يُرادَ مِن أولِ الأمرِ ذلك البعضُ أو يرادَ ما يفيدُ بيانَ انتهاءِ وقتِ الحكم، ويُسمَّى ناسخاً، وعلى عدمِ تقديمٍ وتأخيرٍ يغيرُ المعنى المطلوبَ عن ظاهرِه، وفي بعضِ كتبِ الإمامِ: وعلى عدمِ الحذفِ، وفسر الحذفُ بأن يكونَ في الكلامِ زيادةٌ يجبُ حذفُها لتحصيلِ المعنى المقصود، كقولِه تعالى: ﴿وَحَرَٰمٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَآ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٥]، وقوله تعالى: ﴿لَآ

---

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) في السلطانية: «فظاهر».

أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [القيامة: ١][1]، فإنَّ كلمةَ (لا) في الموضعَين محذوفة، أي واجبةُ الحذفِ، وكثيرٌ مِن الناسِ يفهمونَ منه أنْ يكونَ في الكلامِ محذوفٌ يجبُ تقديرُه ليحصلَ المعنى، ويفرِّقونَ بينَه وبينَ الإضمارِ بأنَّ المضمرَ ما يبقى له أثرٌ في اللفظ، كقولك: (خيرٌ مقدَّمٌ) بإضمارِ (قدمت).

وبالجملة، فلا سبيلَ إلى الجزمِ بوجودِ الشرائطِ وعدمِ الموانعِ، بل غايتُه الظنُّ، وما يُبتنى على الظنِّ لا يُفيدُ إلا الظنَّ، ومِن جملةِ ما لا بدَّ منه ولا سبيلَ إلى الجزمِ به انتفاءُ المعارضِ العقليِّ، إذ مع وجودِه يجبُ تأويلُ النقلِ وصرفُه عن ظاهره؛ لأنه لا يجوزُ تصديقُهما لامتناعِ اعتقادِ حقِّيَّةِ النقيضَين، ولا تكذيبهما لامتناعِ اعتقادِ بطلانِ النقيضَين، ولا تصديقِ النقلِ وتكذيب العقلِ؛ لأنه أصلُ النقلِ لاحتياجِه إليه وانتهائِه بالآخرةِ إليه لِمَا سبقَ مِن أنه لا بدَّ مِن معرفةِ صدقِ النقلِ بدليلٍ عقليٍّ، وفي تكذيبِ الأصلِ لتصديقِ الفرعِ تكذيبُ الأصلِ والفرعِ جميعاً، وما يُفضي وجودُه إلى عدمِه باطلٌ قطعاً.

واقتصرَ في المتنِ على هذا لكونِه وافياً بتمامِ المقصودِ، وذلك لأنَّه لَمَّا امتنعَ تصديقُ النقلِ لاستلزامِه تكذيبَ العقلِ الذي هو الأصلُ، ثبتَ أنه لا يفيدُ العلم، إذ لا معنى لعدمِ تصديقِه سوى هذا، ولا حاجةَ إلى باقي المقدماتِ مع ما في الحصرِ

---

(١) قال الإمام الرازي في الأربعين في أصول الدين (٢/ ٢٥٢ ـ ٢٥٣):

«المقدمة الخامسة: أن هذا التمسك موقوف على نفي الحذف والإضمار؛ لأن تجويزه يفضي إلى انقلاب النفي إثباتًا والإثبات نفيًا، قال الله تعالى: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [القيامة: ١] وقال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، وقال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [الأنعام: ١٥١] قالوا: النفي في هذه الآيات كلها إثبات. قال تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟﴾ [النساء: ١٧٦] قالوا: الإثبات هاهنا نفي، وعدم الإضمار والحذف هنا: مقدمة ظنية». اهـ

من المناقشةِ، إذ لا يلزمُ تصديقُهما أو تكذيبُهما أو تصديقُ أحدِهما وتكذيبُ الآخرِ؛ لجوازِ أنْ يحكمَ بتساقطِهما وكونِهما في حكمِ العدمِ مِن غيرِ أنْ يُعتقدَ معهما حقيةُ شيءٍ أو بطلانُه. ولو جُعلَ التكذيبُ مساوياً لعدمِ التصديقِ لم يلزمْ مِن تكذيبِ العقلِ والنقلِ اعتقادُ ارتفاعِ النقيضَينِ وبطلانهما؛ لأنَّ معنى عدمِ تصديقِ الدليلِ عدمُ اعتقادِ صحَّتِه، واستلزامُه لحقيةِ النتيجةِ، وهذا لا يستلزمُ بطلانهما أو اعتقادَ بطلانهما وارتفاعهما[1]، فغايةُ الأمرِ التوقفُ في الإثباتِ والنفي. على أنَّ تكذيبَهما أيضاً يستلزمُ المطلوبَ، أعني عدمَ إفادةِ النقلِ العلمَ، فنفيُه يكونُ مستدركاً في البيانِ.

هذا والحقُّ أنَّ الدليلَ النقليَّ قد يفيدُ القطعَ، إذ مِن الأوضاعِ ما هو معلومٌ بطريقِ التواترِ كلفظِ السماءِ والأرضِ، وكأكثرِ قواعدِ الصرفِ والنحوِ في وضعِ هيئاتِ المفرداتِ وهيئاتِ التراكيبِ، والعلمُ بالإرادةِ يحصلُ بمعونةِ القرائنِ، بحيث لا تبقى شبهةٌ، كما في النصوصِ الواردةِ في إيجابِ الصلاةِ والزكاةِ ونحوهما، وفي التوحيدِ والبعثِ إذا اكتفينا فيهما بمجرَّدِ السمعِ، كقولِه تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩].

فإن قيل: احتمالُ المعارضِ قائمٌ إذ لا جزمَ بعدمِه بمجردِ الدليلِ النقليِّ أو بمعونةِ القرائنِ.

قلنا: أمَّا في الشرعياتِ فلا خفاءَ؛ إذ لا مجالَ للعقلِ، فلا معارضَ مِن قِبَلِه، ونفيُ المعارضِ مِن قِبَلِ الشرعِ معلومٌ بالضرورةِ مِن الدِّينِ في مثلِ ما ذكرْنا مِن الصلاةِ والزكاة، وأمَّا في العقلياتِ فلأنَّ العلمَ بنفي المعارِضِ العقليِّ لازمٌ حاصلٌ عند العلمِ بالوضعِ والإرادة، وصدقِ المخبرِ على ما هو المفروضُ في نصوصِ التوحيدِ والبعث، وذلك

---

(١) في (أ) والسلطانية: «وهذا لا يستلزمُ بطلانها أو اعتقادَ بطلانها وارتفاعها».

لأنَّ العلمَ بتحقُّقِ أحدِ المتنافيَينِ يفيدُ العلمَ بانتفاءِ [المنافي][(١)] الآخر، كما سبقَ في إفادةِ النظرِ العلمَ بالمطلوبِ وبانتفاءِ المعارض.

فإنْ قيل: إفادتُها اليقينَ تتوقفُ على العلمِ بنفي المعارض، فإثباتُه بها يكونُ دوراً.

قلنا: إنما يثبتُ بها التصديقُ بحصولِ هذا العلمِ بناءً على حصولِ ملزومِه، على أنّ الحقَّ أنَّ إفادةَ اليقينِ إنما تتوقفُ على انتفاءِ المعارض، وعدمِ اعتقادِ ثبوتِه، لا على العلمِ بانتفائِه، إذ كثيراً ما يحصلُ اليقينُ مِن الدليل، ولا يخطرُ المعارضُ بالبالِ إثباتاً أو نفياً، فضلاً عن العلمِ بذلك. فما يُقال إنَّ إفادةَ اليقينِ تكونُ مع العلمِ بنفي المعارض، وأنه يفيدُ ذلك ويستلزمُه، فمعناه أنَّه يكونُ بحيث إذا لاحظَ العقلُ هذا المعارضَ جزمَ بانتفائِه، ويدلُّ على ما ذكرنا قطعاً ما ذكروا في بيانِ هذا الاشتراطِ مِن أنه لا جزمَ مع المعارض، بل الحاصلُ معه التوقُّفُ، فليُتأمَّلْ، واللهُ الهادي.

* حاشية السيناني *

قوله: «أما الأصول» أي: أصول هذه العلوم الثلاثة؛ أعني: اللغة والصرف والنحو.

قوله: «يدلُّ على ما ذكرنا قطعًا ما ذكروا...»؛ وذلك لأنَّه يُفهم من هذا الكلام أن المُنافي هو نفس المعارض، لا العلم به، فإفادة اليقين حينئذٍ إنما يتوقف على انتفاء المعارض، لا على العلم بالانتفاء، إلَّا أنَّه لا يخفى أن المرادَ به: أنه لا جزم مع العلم بالمعارض؛ إذ وجودُ المعارض بدون العلم لا يُنافي الجزم، نعم يُنافي الجزمَ اليقينيَّ؛ لأنه حينئذٍ يكون جهلًا، ولا يُمكن تقييد الجزم بـ«اليقينيِّ»؛ لقوله: «بل الحاصل...» إلخ.

---

(١) زيادة من (أ).

قوله: «أما الأصول»؛ أي: أمَّا احتياج أصول اللغة والصرف والنحو إلى النقل فظاهر؛ لأن أصولها الأشعارُ والأمثال والأقوال، وكلُّها نقليَّات يرويها عن العرب آحادٌ من الناس، كالأصمعيِّ والخليل وسيبويهِ، وهم لا يُعصمون عن الغلط والكذب.

قوله: «وكثير من الناس» يعني: أنهم ارتكبوا على التكلُّف، فالتفرقة بين الحذف والإضمار بناءً على ما فهموه من الحذف، وأما على التفسير المذكور للحذف آنفاً فالفرق بيّن بينهما.

قوله: «ولو جعل التكذيب»؛ يعني: أن يفسرَ التكذيبُ بعدم التصديق ليشمل صورة التساقط، ويثبتَ الحصرُ في تقرير المستدلِّ يُنافي ما ذكره من التعليل بقوله: «ولا تكذيبهما؛ لامتناع بطلان النقيضين».

قوله: «فإن قيل: إفادتُها اليقين»؛ أي: إفادة الأمر المذكورِ[1] من عدم المحال للعقل، والضرورة[2] في الشرعيات، والوضع والإرادة وصدق المخبرِ في العقليَّات.

قوله: «وأما في العقليَّات...»، قد جزمَ الإمامُ الرازيُّ بأنه لا يجوز التمسُّك بالأدلة النقليَّة في المسائل العقليَّة، نعم يجوزُ التمسُّكُ بها في المسائل النقليَّة، تارةً لإفادة اليقين، كما في مسألة حُجَّة الإجماع وخبر الآحاد، وأُخرى لإفادة الظنِّ، كما في الأحكام الشرعيَّة الفرعيَّة.

فإنْ قلتَ: إذا كان صدق القائل مجزوماً به، لزم من الجزم بعدم المعارض في العقليَّات، كما لزم منه في الشرعيَّات، وإلَّا احتملَ كلامُه الكذبَ فيهما، فلا فرق بينهما، قلت: المراد بالنقليات: أمورٌ يجزم العقل بإمكانها ثبوتاً وانتفاءً؛ أي: لو خُلِّيَ

---

(١) نسخة (لا له لي): «الأمور المذكورة».

(٢) أي: ومن عدم الضرورة.

العقلُ وطبعَه، وتُرِكَ ما عنده لم يحكم هناك بنفي أو إثبات، ولا طريقَ له إليها، فلا معارضَ مِن قِبَلِ العقلِ، ونفيُ المعارض مِن قِبَلِ الشرع معلومٌ بالضرورةِ من الدِّين، والمراد بالعقليَّات ما ليس كذلك، وحينئذ جازَ أن يكون من الممتنعات، فلأجل هذا الاعتبارِ[1] ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقليِّ للدليل النقليِّ في العقليَّات، وإن حصل الجزمُ به في الشرعيَّات، وذلك بخلاف الأدلَّة العقليَّة في العقليَّات، فإنها بمجرَّدها تفيد الجزم بعدم المعارض؛ لأنها مركبة من مقدِّمات علم بالبديهة صحَّتها، أو علم بالبديهة لزومها ممَّا علم صحته بالبديهة، وحينئذ يستحيلُ أن يوجدَ ما يعارضُها؛ لأنَّ أحكام البديهة لا تعارضُ بحسب نفس الأمر أصلاً.

[قوله: «إنما تتوقف على انتفاء المعارض»، وهذا الانتفاء كثبوت الاختصاص في الرسوم، حيث يكتفى به ولا يحتاج إلى العلم به، كما مر[2]].



(١) نسخة (لا له لي): «الاحتمال».

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)



فهرس الموضوعات

❁ ❁ ❁

